

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav Dálného východu

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

Kateřina Mudruňková

**Prenatální sny tchämong v Koreji**  
**Prenatal dreams tchämong in Korea**

Vedoucí práce: Mgr. Marek Zemánek, M.A.

2014

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10. 5. 2014

Kateřina Mudruňková

Děkuji Mgr. Marku Zemánkovi, M.A. za jeho laskavé vedení a trpělivost při zpracování této bakalářské práce a také Doc. PhDr. Miriam Löwensteinové, Ph.D. za mnoho cenných připomínek a poskytnutí některých korejských pramenů.

### Abstrakt:

Cílem této práce je představit *tchämong*, tedy korejský sen o početí, který v případě správného výkladu poskytuje snícímu člověku informaci o početí a dalších vlastnostech dosud nenarozeného dítěte. Práce v úvodu zasazuje *tchämong* do širší kategorie snů o početí, a poté se zaměřuje na jeho specifika v rámci korejské kultury. Stěžejním cílem práce je doložit ukotvenost *tchämongu* v systému tradičních představ, praktik a mýtů, které působí jako hlavní faktor pro uchování této tradice i v současné době, přičemž hlavní pozornost je věnována *tchämongu* v rámci těhotenských praktik a představ a úzkému vztahu *tchämongu* a mýtů, který se projevuje zejména v jeho symbolice.

### Abstract:

The aim of this thesis is to present *tchämong*, a specific Korean dream of conception, that if properly interpreted can provide some information pertaining to the conception and other qualities of the unborn child to the dreamer. This thesis contextualizes *tchämong* into a broader category of dreams of conception, and then focuses on its specific features in Korea's culture.

The fundamental aim of this paper is to exemplify the claim that *tchämong* is embedded in the system of traditional beliefs, practices and myths, which act as a main factor in continuing this tradition into modern times. The primary focus is given to *tchämong* within the framework of pregnancy practices and beliefs and close relation between *tchämong* and myths, which is expressed especially in its symbolism.

Klíčová slova:

Sen, početí, mýty, literatura, Korea

Key words:

Dream, Conception, Myths, Literature, Korea

## OBSAH

Úvod.....	8
1. Tchāmong jako sen o početí .....	10
1.1. Biologická podstata snu o početí.....	10
1.2. Hypotézy vzniku snů o početí .....	12
1.3. Sen o početí jako „velký sen“ .....	13
1.4. Sny o početí v jiných kulturách.....	14
1.5. Sny a věštění v Koreji .....	17
2. Stručná charakteristika tchāmongu .....	24
2.1. Definice tchāmongu .....	24
2.2. Upřesnění definice .....	25
2.3. Studium tchāmongu .....	29
2.4. Kořeny a ovlivnění tchāmongu .....	34
2.5. Vysvětlení vzniku tchāmongu.....	38
2.6. Funkce tchāmongu .....	41
2.7. Tradice tchāmongu.....	46
2.8. Současný stav tchāmong .....	55
3. Zasazení tchāmongu do systému tradičních představ a praktik spojených s těhotenstvím a porodem .....	57
3.1. Praktiky předcházející početí .....	57
3.2. Preference synů .....	60
3.3. Tchāmong a těhotenství jako záležitost celé rodiny .....	62
3.4. Početí a tchägjo .....	64
3.1. Potrat a zdravotní komplikace.....	66
3.2. Narození dítěte .....	68
4. Symbolika v tchāmongu .....	69
4.1. Způsob výkladu tchāmongu .....	69
4.2. Vztah tchāmongu a mýtů .....	71
4.3. Symboly v tchāmongu.....	73
4.3.1. Nebeská znamení .....	78
4.3.1.1. Slunce .....	79
4.3.1.2. Měsíc .....	81

4.3.1.3. Hvězdy .....	82
4.3.2. Hora .....	85
4.3.3. Květiny a plody.....	88
4.3.4. Medvěd .....	90
4.3.5. Drak .....	91
4.3.6. Had.....	95
4.3.7. Samsin.....	97
4.3.8. Sansin.....	99
Závěr .....	101
Použité prameny a literatura .....	103
Korejsky psaná literatura .....	103
Anglicky a česky psaná literatura .....	106

## Úvod

Cílem této práce je představit specifický jev *tchämong*, který je i v současné době poměrně široce rozšířen v korejské společnosti jakožto součást praktik a představ spojených s těhotenstvím a porodem. Nejprve zasadíme *tchämong* do kategorie snů o početí, přičemž zdůrazníme biologickou podstatu těchto snů, které se tudíž řídí podobnými procesy a zákonitostmi. Takový postup nám pomůže objasnit některé rysy *tchämongu*, které jsou společné všem snům o početí vyskytujícím se napříč světovými kulturami, a tudíž nechá vyniknout těm charakteristikám, které jsou vlastní pouze korejskému *tchämongu*. Z tohoto pojetí v úvodní kapitole vyplývá také nastínění určitých hypotéz pro vědecké vysvětlení původu snů o početí včetně *tchämongu*, které může sloužit jako doplněk k tradičním výkladům jeho vzniku.

Stěžejním záměrem této práce je představení určitého aspektu *tchämongu*, který mu napomohl přežít od historické doby až po současnost, a to i přes narůstající modernizaci a „technikalizaci“ porodu a společnosti obecně. Ačkoliv není možné s jistotou říct, který charakteristický rys či skupina vlastností zapříčinila stálou popularitu *tchämongu*, tato práce navrhuje dvě z možných variant, které dle našeho názoru ukotvují *tchämong* v korejské kultuře a zabraňují jeho vykořenění. Těmito dvěma aspekty je podle nás existence *tchämongu* v rámci složitého souboru tradičních představ a praktik doprovázejících období těhotenství od početí, respektive usilování o početí, až po porod a mateřskou péči, a jeho silná zakotvenost v síti mýtů a symbolů.

*Tchämong*, jakožto fenomén spjatý s početím, nezůstává samostatnou, neměnnou entitou, ale reaguje na další prvky zmiňovaného systému tradičních představ spjatých s těhotenstvím a porodem, a proto absorbuje i mnoho z jejich aspektů. V *tchämongu* se tak odráží výrazná preference synů a kolektivní chápání těhotenství, které je pro tradiční korejskou společnost charakteristické, stejně jako se zde zjevují různá božstva oznamující početí jako reakce na moditby páru za narození potomka. *Tchämong* má také silný vztah k prenatalnímu vzdělávání, které je v korejštině nazýváno *tchägjo*, jehož prostřednictvím jsou dosahovány optimální předpoklady k naplnění předpovědi vyjevené ve snu o početí, jinými slovy je dítě již od svého



početí vzděláváno a vychováváno tak, aby mohlo v budoucnu získat takové kvality, které mu byly v *tchämongu* předpovězeny.

Druhým aspektem, který ukotvuje *tchämong* i v současné dynamické korejské kultuře a který v této práci představíme, je jeho silné propojení s nejstaršími korejskými náboženskými představami, které se projevují zejména v podobě specifické symboliky *tchämongu*. Právě tyto symboly vycházejí z lidového korejského náboženství, v němž se prolínají vlivy různých náboženských proudů, a nabývají tak různých charakteristik a významů. V paletě symbolů vyjevujících se v rámci *tchämongu* tak nenajdeme žádný, který by zde byl unikátem, ale naopak se vždy jedná o symboly, které mají dlouhý kulturní význam a jsou hluboce zakořeněny v korejské kultuře. Tento jev doložíme rozбором několika stěžejních symbolů, které se v rámci *tchämongu* často objevují, přičemž si představíme nejen jejich funkci a význam v rámci *tchämongu*, ale také v korejské kultuře obecně. Právě pro poukázání na propojení *tchämongu* s nejhlubšími vrstvami korejské kultury se budeme v této práci zabývat také silným vztahem *tchämongu* a mýtů. Na *tchämong* lze nahlížet jako na součást korejských mýtů popisujících život mýtických postav a kulturních hrdinů, jejichž výskyt předcházející tomuto výjimečnému narození potvrzuje nadpřirozený původ nebo výjimečné kvality těchto hrdinů. Zároveň však lze najít paralely obsahu současných *tchämongů* a těch, které jsou obsaženy v mýtech, což vybízí k využití paralely Eliadeho přístupu reaktualizace mýtů prostřednictvím rituálů. Veškeré tyto teze podpoříme množstvím příkladů *tchämongů* dochovaných v historických literárních záznamech i shromážděných v rámci současných výzkumů, které nám poskytnou lepší porozumění a propojení teoretických východisek se skutečným stavem zkoumaného materiálu.

Současný *tchämong* vychází z tradice, která je zaznamenána v kronikách a literárních dílech společných celému Korejskému poloostrovu, a lze tudíž usuzovat, že se tento jev vyskytuje také v KLDK. Přesto se části této práce studující současnou formu *tchämongu* budou zaměřovat výhradně na Korejskou republiku, a tudíž i obecné označení „Korea“ nese význam Korejská republika.

V této práci budu používat výhradně českou odbornou transkripci pro přepis korejštiny a *pinyin* pro přepis čínštiny.

# 1. Tchämong jako sen o početí

Tato kapitola představí teoretická východiska, ze kterých předkládaná práce vychází. Pro pochopení zvláštních charakteristik *tchämongu* jakožto jevu specifického pro korejskou společnost je podle našeho názoru nezbytné si tento kulturní fenomén zasadit do širšího kontextu snů o početí<sup>1</sup>, které se vyskytují napříč světovými kulturami. Zdůrazníme zejména biologickou povahu snů, ze které vycházejí rysy a mechanismy, kterými se sny o početí neliší od jiných druhů snů, a představíme si možné hypotézy, které mohou poskytnout vědecké vysvětlení tohoto jevu. Na základě představení této obecné teorie snů o početí vyčleníme v následujících kapitolách *tchämong* jako zvláštní varietu tohoto fenoménu a budeme se věnovat charakteristikám, které jsou připisovány pouze jí.

## 1.1. Biologická podstata snu o početí

Jelikož je snění univerzální jev, který se vyskytuje napříč kulturami, pohlavím i věkovými skupinami, je pochopitelné, že si lidé pro jeho původ a význam vytvořili vlastní teorie a představy. Ačkoliv teoretické studium spánku a snů můžeme nalézt již ve starověkých kulturách, kvůli náročnosti studia tohoto intimního a velmi subjektivního fenoménu nebyla stále vytvořena jednotná vědecká teorie, která by vysvětlovala původ a funkci snění a zároveň byla také snadno ověřitelná v praxi.

Sny označují soubor představ, obrazů a vjemů, které se nám v průběhu spánku bez našeho přičinění zjevují. Vznikají vlivem cyklu spánku a jsou vyvolány vnějšími fyzickými jevy, jako je teplo nebo hluk, vnitřními fyzickými jevy jako například nemoc, a psychickými aspekty. Ve snech se objevují smyslové obrazy, většinou vizuální povahy, které jsou velmi intenzivní, a pokud je třeba, jsou doprovázeny i pocitem pohybu či zvukovým doprovodem. Tyto snové představy vznikají podle hypotézy aktivace-syntéza tak, že v REM spánku je mozkový kmen sám aktivován (na rozdíl od doby bdění, kdy reaguje na vnější stimuly) a spontánně vytváří signály obsahující smyslové informace. Tyto signály stimulují senzorické kanály v kortexu způsobem podobným stimulaci během bdění a mozek tak přijaté vjemy přirozeně zpracuje (Hobson, 1989, s. 159).

Bulkeley (1996) zdůrazňuje paradoxní charakteristiky snů, mezi které patří jejich současná racionalita i iracionalita, jejich odkazování k minulosti i budoucnosti nebo odkrývání

---

<sup>1</sup> Termín „sny o početí“, který v této práci budeme používat, jsou sny zjevující se matkám před oplodněním nebo v době těhotenství, které jí určitým způsobem oznamují narození potomka. Vyhnout se chceme zejména

nejlepších i nejhorších stránek osobnosti. Dále připomíná fakt, že sny jsou zakořeněné v psychických i fyziologických procesech a vztahují se jak k individuálním zážitkům, tak k sociální realitě. Tyto paradoxy podle něj silně přispívají k těžké uchopitelnosti snů a jejich studia. Harrison (2009, s. 28) navíc připomíná fakt, že sny jsou vysoce individuální, objevují se pouze danému člověku a jejich zapamatování je náročné a zmatené. Při studiu snů je tak možné pracovat pouze se záznamem o snu, tedy „narativním popisem určitého snu, sněného určitým člověkem nebo lidmi v určitém čase“, který je kompilací zmatených fragmentů paměti aktivně uspořádaných do vyprávění a zaznamenaných v pozdější době.

Přestože se vědci shodují na náročnosti studia snů, v roce 1953 dvojice vědců Aserinsky a Kleitman došla k objevu a popisu REM (*rapid eye movement*) spánku, což vedlo k odlišení dvou forem spánku- non-REM spánku, tedy klasické klidné formy, a paradoxně aktivní formy spánku, která je charakteristická rychlými pohyby víčky pod zavřenými víčky, desynchronizovaným vzorcem EEG, velmi aktivní mozkovou činností, aktivitou vegetativního nervového systému a erekcí či klitorálním prokrvením, a označuje se jako REM spánek (Barrett & McNamara, 2012). Tento objev vedl k přesvědčení, že se sny objevují pouze ve výše popsané fázi REM spánku, které však bylo později vyvráceno. Současný výzkum snů se proto zaměřuje zejména na odhalení rozdílů snů v REM a non-REM fázi spánku a také souvislosti charakteru snění s fyziologií a neurochemií mozku.

Jednou z takto odhalených odlišností je fakt, že ve fázi REM spánku jsou sny bizarnější, živější a zahrnují více psychické aktivity a emocí, a možná i proto jsou záznamy o nich delší. První dva cykly spánku obsahují nejvíce hlubokého non-REM spánku, které k ránu střídají stále se prodlužující fáze REM spánku, v nichž mozková aktivita roste, a non-REM fáze spánku se naopak zkracují a jsou mělkější (Hobson, 1989, s. 154). Tento jev považují vědci za důvod, proč si člověk spíše vybavuje sny, které se mu zdají k ránu, než ty, které se objevují v noci. Přestože již máme mnoho vědeckých poznatků o biologické podstatě snů, v případě teorie funkce snů a snění obecně panuje mezi vědeckými pracovníky stále silná rozepře. Jsou proto představovány stále nové hypotézy, které mají svůj okruh zastánců, jako například hypotéza o integraci krátkodobé paměti s minulými zážitky, hypotéza snění jako kreativního procesu, Freudova hypotéza zastírání skrytého významu a udržování spánku před jeho narušením, nebo hypotéza snů jako prostředků řešení problémů.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Více o studiu snů viz Foulkes (1978) nebo Wolman (1979).

## **1.2. Hypotézy vzniku snů o početí**

Vědecké hypotézy o původu snů o početí jsou založené na nahlížení tohoto jevu z psychologického nebo fyziologického hlediska, a liší se podle toho, zda hovoříme o snech o početí v úzkém pojetí, tedy jako o snech předvídajících početí, které se zjevují matce pouze před samotným oplodněním, nebo v pojetí širším zahrnujícím také snění v průběhu celého těhotenství.

Z biologického hlediska můžeme naši hypotézu opřít zejména o výsledky několika výzkumů zabývajících se proměnou snů v průběhu menstruačního cyklu, které potvrdily narůstání doby REM spánku v průběhu noci v době ovulace, kdy je hladina hormonu estrogenu nejvyšší (Shafton, 1995, s. 29). V období ovulace, které je spojeno s vyšší pravděpodobností oplodnění, tak vlivem narůstání délky REM spánku dochází k větší intenzitě a živosti snů, které jsou také lépe zapamatovány. Můžeme si tak představit schéma, kdy žena sní v době ovulace sen kulturně spojený s početím, který je, ať už záměrně za účelem naplnění daného snu či pouze v rámci běžného manželského života, následován pohlavním stykem, a díky vyšší plodnosti v těchto dnech skutečně otěhotní. Tato hypotéza je samozřejmě velmi odvážná a nabízí vysvětlení pouze jednoho aspektu snů o početí, zatímco souvislost obsahu podobného snu s pohlavím a charakteristikami narozeného dítěte se díky ní vyložit nedá. Jiné vysvětlení předpokládá, že žena, které se zjeví podobný sen, je již na počátku těhotenství, a sen o početí je v podstatě specifickým druhem prodromálního snu. Prodromální sny, jejichž studium bylo započato ve starověkém Řecku, předvídají určité somatické dysfunkce ještě dříve, než se v těle objeví jejich první příznaky. Přeneseně lze tento termín použít i na sny ohlašující početí, které ve snech oznamují nastávající matce její těhotenství v době, kdy si ho ona sama není vědomá, a proto těmto snům připisuje spirituální věštecký charakter.

Také k vysvětlení snů objevujících se po celou dobu těhotenství, které nemusí předpovídat pouze samotné početí, ale také zdravotní stav plodu či okolnosti při porodu, může napomocť teorie založená na vyšší hladině hormonů v těle nastávajících matek. V době těhotenství je totiž vylučováno výrazně vyšší množství hormonu progesteronu a estrogenu, což vede k delší době spánku, a tak i zvýšení doby snění a podílu REM spánku za noc. To má opět vliv na charakter snů, které se zdají být živější a barvitější, a ženy si je také lépe vybavují (Garfield, 1988, s. 32; Shafton, 1995, s. 298). Podnět pro podobné sny v době těhotenství však nemusí být jen fyziologické povahy, ale také povahy psychologické. Těhotenství, jak ho popisuje psycholožka Leifer (1980, s. 754), je „jedinečné období, jelikož se v něm zároveň objevují psychologické změny a dramatické změny ve fyziologii, vzhledu a těle, i změny v sociálním

statusu“, a je proto přirozené, že se tyto tělesné změny i soustředění na vývoj plodu promítá i v době spánku ve formě hojných, živých, často až bizarních snů, které mají s těhotenstvím jasnou či pouze skrytou souvislost. Tudiž není příliš překvapivý výsledek nedávné studie zpodobnění mateřství ve snech těhotných žen uvádějící, že těhotné ženy si výrazně více vybavují sny s těhotenskou tematikou, tedy s tématy plodu, těhotenství a porodu (Lara-Carrasco & Simard & Saint-Onge & Lamoureux-Tremblay & Nielsen, 2013).

### **1.3. Sen o početí jako „velký sen“**

„Velké“, „neobvyklé“ či „významné“ sny je označení pro vzácné, extrémně emocionální sny, které mají silný psychologický vliv na snícího člověka a zanechávají dlouhotrvající dojem (Bulkeley, 2011, s. 79). Tento pojem poprvé použil Jung (2002), který připsal sílu a kreativitu „velkých snů“ výbuchu psychické energie z kolektivního nevědomí, a dále ho rozpracoval zejména Hartmann (2008), který tyto „velké sny“ rozdělil do čtyř subkategorií podle toho, jak tyto sny ovlivňují život daného člověka, jak si je jedinec zapamatuje, a jestli je sám hodnotí jako významné pro svůj bdělý život.

Podle poznatků vztahujících se ke snům o početí, které vědci do této doby shromáždili, je zřejmé, že tato forma snů zaujímá v kategorii „velkých snů“ nepopiratelné místo. Sen o početí je samotným snícím člověkem hodnocen jako významný, ovlivňuje jeho chování bezprostředně po probuzení a je dokonce jako významný sen sdělen rodinným příslušníkům a uchováván v paměti po celý život, přičemž může do určité míry ovlivňovat život snícího člověka i jeho potomka. Vědci studující „velké sny“ se zaměřují zejména na otázku, co činí sen takto významným, tedy zda jde o jeho specifický obsah či jiné kvality. Knudson (2001) ve svém článku pojednávajícím na toto téma představuje široce rozšířený jev ve vědecké praxi, kterým je spojování významných snů s bizarností, tedy s výskytem neobvyklých objektů či činností a nadpřirozených jevů ve snovém obsahu. Sám se však přiklání spíše k estetickému přístupu a jako hlavní rys „velkého snu“ tak vidí jeho „krásu“, která vede k zajištění silného prožitku a vrytí snu do paměti snícího člověka. Tvrdí, že významný sen nemůžeme pouze pozorovat, ale že ho cítíme celým svým tělem a necháme se jím unášet jako proudem, který nás strhává s sebou. Krippner a kol. naopak upozorňuje na odkazování významného snu do budoucnosti, čímž pomáhá snícího člověka připravit se na budoucnost, vytvořit nové myšlenky nebo poskytnout prospěšný vhled do života, který může vést až ke změně osobního mýtu. Díky tomuto kritériu mezi významné sny řadí kromě snů těhotenských také sny

iniciační, jasnovidecké, kreativní, léčebné, kolektivní a další (Krippner, Bogzaran & Carvalho, 2002, s. 3-4). Charakter snu o početí, v tomto případě přímo *tchāmongu*, jako „velkého snu“ potvrzuje také Kang (2003) ve svém popisu *tchāmongu*, ve kterém mimo jiné udává živost tohoto snu a fakt, že je po probuzení jasně zapamatován.

Předpoklad, že většina *tchāmongů* splňuje zmiňovaná kritéria významného snu, si můžeme dokázat na jednom ze snů zaznamenaných v rámci Seligsonova výzkumu:

Jednoho letního dne má matka kráčela podél kamenné zdi paláce Töksu.  
Byla krásná jako anděl a šťastná. Všude kolem kvetly květiny, zejména růže.  
Motýl přelétal z jedné květiny na druhou. Sluneční paprsky byly jemné.  
Moje matka mluvila s mnoha květinami a pokračovala v chůzi. Jakmile  
vykročila vpřed, na její stopě rozkvetla květina; řada květin rozkvétala  
v každé stopě. Nakonec byla matka zasypána květy a probudila se. O deset  
měsíců<sup>3</sup> později porodila mě. Jsem vlídná žena (Seligson, 1989, s. 54-5).

Na tomto snu jasně vidíme bizarní motivy v podobě rozhovoru s květinami a momentu, kdy květiny rozkvétají v ženiných stopách a nakonec ji zasypávají; jasně můžeme cítit i estetický prožitek při pohledu na rozkvetlé květiny a přelétající motýly za jemných slunečních paprsků. Zároveň sen podle tradičních představ odkazuje k budoucí události- květiny odkazují k narození dívky.

#### **1.4. Sny o početí v jiných kulturách**

Ačkoliv nelze jasně říct, zda se sny o početí vyskytují v určité formě v každé světové kultuře, jisté je, že je známé velké množství společností, ve kterých tento specifický druh hraje v procesu početí, těhotenství a porodu významnou roli. Existenci těchto snů spjatých s početím dítěte v asijských i neasijských kulturách dokládají zejména antropologické texty, které se zabývají zvyky a náboženskými praktikami různých společností. Samozřejmostí je výskyt snů o početí v Číně, ze které samotná tradice nejspíše pochází, a v Japonsku či Taiwanu jakožto zemích se silným čínským vlivem. Podobný jev najdeme také například v Thajsku, kde ženu o početí a pohlaví dítěte podobně jako v Koreji informuje podivný sen, který zároveň předpovídá, jaké povahové rysy bude potomek mít a jaký druh člověka z něj vyroste (Rajadhon, 1965).

---

<sup>3</sup> Doba korejského těhotenství je měřena podle tradičního lunárního kalendáře, jehož měsíc se skládá přesně z 28 dní. Doba těhotenství tak podle tohoto tradičního počítání není devět měsíců, ale celých deset.

Určitou formu snů o početí však najdeme také v neasijských kulturách, kde jistě nejde o kulturní jev přejatý z Číny. Příkladem takovéto společnosti jsou australští *Aboriginci*, kteří snění přisuzují funkci kontaktu se spirituálním světem, což ovlivňuje také jejich koncept početí. Otcí se tradičně ve snu zjeví duch dítěte, který mu poradí jméno, které mu má po narození dát, a před jeho očima vstoupí do matčiny dělohy. Početí dítěte se pak počítá právě od doby vstoupení ducha do matčina těla (Boer, 2012). Podobně probíhá podle tradičních představ početí také na Trobriandských ostrovech. Početí je zde tradičně chápáno jako návrat duše zemřelého člověka znovu do světa lidí ve formě ducha nenarozeného dítěte. Toto spirituální dítě nachází cestu do dělohy ženy, aby se tak mohlo znovu narodit jako člověk, musí si však zvolit matku ze stejného klanu a subklanu. Ženě se poté může zdát, že jí duch ženské příbuzné přináší dítě z jiného světa (Malinowski, 1987, s. 179). Dalšími kulturami, kde se můžeme setkat se sny o početí, jsou indiánské kmeny *Parintintinové* a *Tapirapéové* v Brazílii. Příslušníci těchto kmenů věří, že sny mohou předvídat budoucí události, a díky přesnému výkladu symbolů vyjevených ve snu jsou schopní určit svou budoucnost. Při početí dítěte zde hrají důležitou roli šamané, kterým se ve snu zjeví duše dítěte, které se má narodit, a oni ji poté nasměrují konkrétní ženě do dělohy (Kracke, 2006b).

Sny o početí můžeme najít i v západní kultuře, kde se však vyskytují spíše individuálně u konkrétních jedinců. Van de Castle se ve svých studiích zabýval sny předvídajícími početí v západní společnosti a pro tyto účely shromáždil velký počet snů zaznamenaných západními matkami. Tyto sny často obsahují podobně jako *tchāmong* symboly rostlin, plodů a hojnosti obecně, což podle Van de Castla odkazuje k plodnosti matky. Často se zde také vyskytuje voda v různých formách či nebeská tělesa, zejména měsíc, jehož záře prostupuje celým prostorem. Příkladem snů získaných v rámci této studie je sen, kdy matka sbírá jahodové sazenice, dává neupečený chléb do trouby či si hraje v kulatém bazénu s delfinem. Typickým snem, který spojuje hlavní témata ohlašující početí, je sen, v němž žena pádluje na řece v polovině pomerančové slupky a v ní najde magické semínko, které během chvíle vyklíčí a vyroste v rostlinu. Tyto sny zjevně odkazují k ženině plodnosti a rostoucímu zárodku, který nese v děloze (Van de Castle, 1994, s. 392-5; Stukane, 1985). Také Garfield (1988, s. 172-9) se ve své knize *Women's Bodies, Women's Dreams* zabývala změnami obsahu snů v průběhu těhotenství, a odhalila tak vývoj, kterým snové představy v tomto období prochází. Sny v prvním trimestru jsou podle její studie nejčastěji spojeny s již zmiňovanými obrazy přírody symbolizující plodnost, hojnost a růst, jako jsou semena, zralé hrozny či miniaturní zahrady. Časté jsou také sny odkazující k vodě a rybám a plazům, které symbolizují plod v plodové

vodě, zatímco v druhém trimestru se ve snech vyskytují spíše zvířecí mláďata a ke konci těhotenství i velká zvířata.

Další studie věnované tomuto tématu odhalily jiné časté objekty zobrazované v těhotenských snech, mezi které patří například odkazy k architektuře, nákupním centrům, a také lidskému tělu a kojencům různých tvarů a velikostí (Krippner & Dillard, 1988, s. 60; Stukane, 1985). Van de Castle (1994) však zároveň zdůrazňuje, že ženy těmto snům jen výjimečně přikládaly jasný význam a spojily si je s nadcházejícím těhotenstvím.

Doklady o přítomnosti snů ohlašujících početí v západních kulturách můžeme nalézt nejen v současných studiích, ale také v historických záznamech o narození významných postav evropských dějin či náboženství. Příkladem jsou podivuhodné okolnosti narození Alexandra Velikého a Augusta Césara. Řecký historik Plútarchos zaznamenává Alexandrovo narození takto:

Noc před uskutečněním jejich svatby, [Alexandrova matka] snila, že jí do těla udeřil blesk, který roznítil obrovský oheň, jehož plameny se rozšířily všude kolem a poté byly uhašeny. Jeho otec Filip nějaký čas po svatbě snil, že zapečetil tělo své manželky pečetí, jejímž otiskem byla podoba lva (Clough, 1996).

Věstec Aristandros jim tyto sny vyložil tak, že královna čeká syna, který se jednoho dne ukáže být houževnatým a odvážným jako lev. Matka Augusta Césara snila o tom, že její vnitřnosti byly vyneseny ke hvězdám a roztáhly se nad všechny země a moře<sup>4</sup> (Seligson, 1989). Dokonce i biblický příběh o narození Ježíše je opředen mýtem o podobném snu ohlašujícím narození syna a jeho osudu.

Narození Ježíše Krista se událo takto: Jeho matka Maria byla zasnoubena Josefovi, ale dříve než se sešli, shledalo se, že počala z Ducha svatého. Její muž Josef byl spravedlivý a nechtěl ji vystavit hanbě; proto se rozhodl propustit ji potají. Ale když pojal ten úmysl, hle, anděl Páně se mu zjevil ve snu a řekl: „Josefe, synu Davidův, neboj se přijmout Marii, svou manželku; neboť co v ní bylo počato, je z Ducha svatého. Porodí syna a dáš mu jméno Ježíš; neboť on vysvobodí svůj lid z jeho hříchů. (Matouš, 1, 18-21).

Jak jsme si ukázali, sny o početí rozhodně nepatří mezi fenomény vyskytující se pouze v korejské společnosti, ale nalezneme je také v jiných kulturách, kde jsou rozšířeny a praktikovány v různé míře. Fakt, že v korejské kultuře jsou sny o početí jevem rozšířeným

---

<sup>4</sup> Oba tyto sny jsou svou povahou velmi podobné právě korejskému *tchämongu*.



napříč celou společností, zatímco v západní kultuře jde pouze o jev individuální, nás vede k tázání se po důvodu tohoto rozdílného pojetí. Antropologové tomuto tématu věnovali velkou pozornost a pro jeho objasnění vytvořili různé teorie. Dodds (1951; 1990) například zastával názor, že některé sny jsou univerzální na celém světě a jiné jsou charakteristické pro danou kulturu. Později však toto tvrzení upravil a zdůrazňoval, že si lidé pamatují ze snů to, co podle jejich názoru stojí za zapamatování, a to ho přesvědčilo, že kultury neodlišuje samotný sen, ale právě vzpomínka na sen. S touto teorií souhlasí i Kracke (2006), který vidí příčinu četnosti určitého snu v dané kultuře ve víře v jeho význam. Tuto teorii lze skvěle aplikovat právě i na případ korejského *tchāmongu*. Přítomnost *tchāmongu* před početím a jeho význam v životě dané ženy a jejího budoucího potomka je v rodině velmi zdůrazňován, a proto žena věnuje v dospělosti podobným snům velkou pozornost. Poté, co se jí podobný sen skutečně zjeví, sdílí ho s rodinnými příslušníky a uchovává ho nadále v paměti. Naopak v případě západních kultur je sen obecně chápán spíše jako bizarní a nevýznamný jev, a proto je pravděpodobné, že i přesto, že by se v západní společnosti ženě podobný sen o početí zjevil, nebyla by mu věnována pozornost a nejspíše by byl brzy zapomenut. Tento fakt potvrzuje i proces sbírání snů o početí ve studii Van de Castla (1994), který v mnoha případech poznamenává, že si velké množství žen vzpomnělo na sny předcházející jejich početí až po přečtení jeho první knihy věnované tomuto fenoménu. Za zmínku stojí také teorie, že rozdíl v obsahu snů je způsoben spojitostí snů s nedávnou minulostí, a tudíž lidé s různými každodenními zkušenostmi budou snít odlišně (Harrison, 2009, s. 24). Tato teorie tak vysvětluje fakt, že se v korejském *tchāmongu* vyskytují draci, tygři nebo ženšen a červené papričky, popřípadě s lidovými představami spojené postavy *Samsin* či *Sansin* a další objekty, které se v západních snech nejspíše vůbec neobjeví. Z tohoto důvodu je velmi náročné srovnávat sny o početí v různých kulturách a jasně stanovit jejich hranice a obsah.

### **1.5. Sny a věštění v Koreji**

V tradiční Koreji byly sny rozdělovány do pěti základních kategorií podle toho, zda měly určité praktické využití, a tedy vyžadovaly výklad snů - *hāmong* (解夢) - díky kterému mohli snící lidé získat určité poselství. První kategorií jsou *jōngmong* (靈夢), „spirituální sny“. V tomto druhu snu vystupují božské bytosti, a to zejména božstva, buddhové, taoističtí svatí, svatý v podobě bělovlasého starce, víly, nebo také předci a historické osobnosti, které snící

osobě naznačují budoucí šťastné události. Příjemci těchto snů jsou zejména lidé, kteří se kultivují morálně i nábožensky a lidé upřímní, kteří se modlí k dosažení svých přání. Druhou kategorií jsou „pravé sny“, *čöngmong* (正夢). Tento typ snu pojednává o věcech, které snící člověk zatím neviděl, neslyšel ani nepocítil, a podle tradice tak mají schopnost předpovědět, že se tato událost vyjevená ve snu skutečně stane. Obsah snu si člověk navíc i po probuzení živě vybavuje. Dalším typem jsou sny zvané *simmong* (心夢), tedy „myšlenkové sny“, v nichž se znovu objevují věci, na které člověk obvykle myslí, které si přeje, popřípadě něco, o čem mluvil nebo co předtím dělal v běžném životě. Tato témata jsou uchována v mysli a znovu zobrazena ve snu, a proto je *simmong* hodnocen jako klam. Čtvrtou kategorií tvoří *hömong* (虛夢), „slabé sny“, které jsou v mnoha ohledech podobné předchozí kategorii, avšak objevují se, když jsou tělo i duše slabé a pokud má člověk prázdnou mysl. Jde například o sny, ve kterých je člověk honěn duchem nebo padá do neznáma. Jde o sen spojený s fyzickým a mentálním zdravím člověka. Posledním typem snu je *čapmong* (雜夢), „smíšený sen“, který se objevuje jako plod paranoie v případě, kdy je člověk posedlý touhou a malicherností (Kim, 1993; Päk, 2005).<sup>5</sup>

Důležité jsou zejména kategorie *jöngmong* a *čöngmong*, které podle korejských představ nesou zvláštní hodnotu ve formě poselství o budoucích událostech.<sup>6</sup> Tyto informace mohou být vyjeveny pouze správnou interpretací, k čemuž se využíval *hämong*, tedy výklad snů. V korejských „snářích“ je zdůrazňováno praktické využití snů, které vyplývá právě z této věštby. Člověk by si své sny měl pravidelně zaznamenávat, protože jen tak může odhalit jeho věštecký charakter a propojení s reálným životem. Pokud je sen vyložen jako dobrý, tedy obsahuje pozitivní předpověď do budoucna, motivuje člověka k jeho dosažení, naopak špatný sen odkazující k neštěstí může pomoci se mu vyhnout (Päk, 2005, s. 35).

V lidovějším pojetí se sny v souvislosti s jejich významem pro snícího člověka dělí pouze na dvě kategorie, na *käkkum* a *čchamkkum*. První pojem, tzv. psí sny nemají žádný zvláštní

---

<sup>5</sup> Možné je však i jiné dělení na šest kategorií snů, které rozlišují pravý sen *čöngmong* (正夢), spirituální sen *jöngmong* (靈夢), myšlenkový sen *samong* (思夢), zábavný sen *hüimong* (喜夢), reálný sen *omong* (寤夢) a děsivý sen *kumong* (懼夢) (Päk, 2005, s. 33-34). V některých případech se setkáme s obměnou tohoto dělení, ve kterém je *jöngmong* nahrazen noční můrou *angmong* (惡夢), kterou my uvádíme jako samostatnou kategorii snů.

<sup>6</sup> Fakt, že Korejci přisuzují snům skrytý význam i v současné době, potvrdil výzkum z roku 2009, který se zabýval názorem několika národů na funkci a původ snu. Korejci v tomto výzkumu jednoznačně volili možnost, že sny odhalují skrytou pravdu (skoro dvě třetiny respondentů), dále následovala možnost, že sny řeší problémy, a moderní pojetí snů, tedy že jde o vedlejší produkt mozkové aktivity (Morewedge & Norton, 2009, s. 252).

význam a pouze odrážejí běžný denní život, naopak *čchamkkum*, tedy sny skutečné, mají určitý prediktivní potenciál, a jejich věštba se skutečně vyplní.

Kromě těchto základních kategorií snů je nutné zmínit také noční můry (*angmong*, 惡夢), na jejichž zahrnutí bylo vytvořeno několik návodů zahrnujících recitaci kouzelných formulí. Nejčastěji byl doporučován následující postup: „Když se vám zdají noční můry, nic neříkejte, ráno se napijte doušku čisté chladné vody, přivítejte východ slunce na východě, vydechněte a třikrát zarecitujte formuli. A také vždy, když si na noční můru znovu vzpomenete, znovu ji recitujte.“ Dalším způsobem je ráno čelit východu, stát přímě, třikrát zopakovat formulu, napít se vody a třikrát vydechnout, popřípadě na bílý papír stokrát napsat štětcem znaky 惡夢去 (*angmonggō*), které tyto noční můry zahánějí. (Kim, 1993, s. 18).

V lidovém pojetí se vyděluje další druh snů, který je v korejské společnosti nejspíše natolik rozšířený, že není potřebné jej v odborných publikacích více rozvádět. Je jím šťastný sen, *kilmong* (吉夢), který naznačuje budoucí pozitivní události, a je reprezentován například snovými symboly prasete, tygra, lva, draka, kapra, chryzantémy, bambusu nebo nebeských postav. Jak je vidět, tyto symboly obsažené v *kilmongu* se do vysoké míry překrývají se symboly, které v *tchämongu* naznačují narození významné osobnosti.

Sny se ve starých mýtech a kronikách vyskytují v několika základních situacích. Nejčastějším případem je sen jako sdělení důležité zprávy, rady či vybídnutí božstvy, který se objevuje například při založení nového státu nebo provdání dcery za krále jiné země. V kronice *Samguk jusa* se sen naplňující tuto funkci objevuje například v mýtu o založení Töng Puja (Východního Puja):

K ministrovi Aranbulovi krále Puk Pujö Hä Purua sestoupil ve snu Nebeský vládce a pravil: „V nejbližší době mám v úmyslu přikázat svému potomkovi, aby založil na tomto místě stát. Ty odejdi na jiné místo (tato slova jsou předzvěstí budoucího narození Tongmjönga). U Východního moře existuje místo zvané Kasöpwön, půda je tam úrodná a místo je vhodné pro založení královského hlavního města.“ (Irjön, 2012, Zázraky I, Tong Pujö, s. 39).

Dalším příkladem je sen, který předchází vstoupení manželky krále Suroa do nově založeného státu Kaja. Princezna důvod svého příchodu vysvětlila takto:

Jsem princezna z Ajódhja, rodovým jménem Hő, vlastním Hwangok a je mi šestnáct let. Letošního roku v pátém měsíci mi sdělili otec - král s matkou - královnou: □O včerejší noci

se nám ve snu zjevil Nebeský vládce a řekl: „Král země Krakkuk Suro sestoupil z Nebes a nastoupil na trůn. Je to člověk svatý a moudrý. Je vládcem nové země, ale dosud si nevybral manželku. Pošlete mu princeznu, aby ji pojal za ženu.“ □ Řekl a vrátil se na Nebesa. Vzbudili jsme se, ale jeho slova nám stále zněla v uších. Musíš se s námi rozloučit a vyjet na ono místo.“ (Irjōn, 2012, Zázraky II, Karakkukki, s. 145).

Další kategorií, která se s tou předchozí do velké míry překrývá, jsou sny buddhistických mnichů. Ty často doprovázejí jejich probuzení, nebo je jim v nich předána zpráva, aby postavili nový klášter nebo pagodu. Mnich Čindža po horlivých modlitbách snil sen, ve kterém se mu zjevil jakýsi mnich a pravil: „Půjdeš-li do kláštera Suwōnsa v Ungčchōnu (dnešní Kongdžu), uzříš Maitréjův květ mládí.“<sup>7</sup> Na základě tohoto snu skutečně objeví malého chlapce, který se mu představí jako Misi a je Maitréjovým květem mládí (Irjōn, 2012, Pagody a sochy, Maitréjův květ mládí, s. 218-221). Také mnicha Čadžanga ve snu navštívily božské bytosti, které mu vyložily pět předpisů. Po tomto snu se Čadžang poprvé odebral ze své samoty v horách dolů do údolí, kde kázal tato zjevená pravidla vesničanům. Na sklonku svého života byl také pomocí několika znamení poslán na určité místo, kde se měl setkat s významným světce - prvním z těchto znamení byl právě sen, ve kterém se mu zjevil mnich se slovy „Zítřka se uvidíme v Täsongdžongu.“ (Irjōn, 2012, Skutky významných mnichů, Čadžang ustavuje vinaju, s. 287-292). Také mistru Pomilovi se zjevil podivný sen, který mu připomněl jeho povinnosti. Mistr nějakou dobu předtím navštívil v Číně klášter, kde se setkal s mnichem bez levého ucha, který mu řekl, aby mu v jeho rodišti postavil dům. Později se mu ve snu právě tento mnich zjevil, připomněl mu jeho slib a vyčetl mu, že s jeho naplněním tak otálí. Hned po tomto snu začal mistr jednat, vyhledal ono místo a nechal zde postavit slíbený klášter (Irjōn, 2012, Pagody a sochy, Avalókitéšvara a Ananagámin, s. 228). Poněkud jiné povahy je sen mnicha Čosina, ve kterém prožívá alternativní život s milovanou ženou, který si přál zakusit, avšak po probuzení si uvědomuje strasti světského života a obrací se zpět k Buddhovu učení (Irjōn, 2012, Pagody a sochy, Avalókitéšvara a Ananagámin, s. 230).

Dále se v literárních záznamech sny objevují v příbězích o hrdinech, kde je jejich prostřednictvím hrdinovi předána rada, jak překonat kritickou situaci. V těchto snech je rada předána kromě božstev zejména hrdinovými předky (Čchō, 1997).

Pokud je určitá situace ve snu sama vyjevena, je snícím člověkem bez pochybností přijata a je s ní dále pracováno jako s jistou pravdou. V některých případech však sny nemusí být takto

---

<sup>7</sup> Maitréja, korejsky Mirūk (彌勒), je buddha, který se zrodí další v pořadí po buddhovi Šákjamunim.

jasné a vyžadují výklad profesionálním věstcem. Jak je vidět z příkladu o snu Kim Kjongšina, interpretace snu nemusí být jediná. Tento příklad je zaznamenán v kronice *Samguk jusa* v příběhu o Kim Kjongsinovu usednutí na trůn:

Kim Kjongsinovi, budoucímu králi Wönsöngovi se zdálo, že si sundává klobouk nejurozenějších, na hlavu posazuje klobouk obyčejných lidí a s dvanáctistrunnou citerou vstupuje do studny kláštera Čchöngwansa. Probudil se a dal si sen vyložit. „Sejmout klobouk vznešených je znamením ztráty postavení mezi vysokým úřednictvem. Vzít do ruky citeru znamená použít meč a vstoupit do studny je znamením, které věští uvěznění,“ řekli mu.

Král se velmi znepokojil a nevycházel z domu. Poté mu ale nabídl ačchan Jösam, že mu tento sen znovu vyloží. „Sejmout klobouk vznešených má ten význam, že nikdo nebude mít vyšší postavení než vy. Nasadit si bílý klobouk je znamením pro královskou korunu. Vzít dvanáctistrunnou citeru předpovídá dvanáct generací vašich potomků na trůně a vstoupit do studny kláštera Čchöngwansa je šťastné znamení pro vstup do paláce.“ A skutečně se poté, i přestože měl na trůn usednout někdo jiný, stal králem (Irjön, 2012, Zázraky II, s. 113).

V několika případech vládce tato znamení, zjevená ať už fyzicky nebo ve snu, a jejich věštby ignoruje, což je většinou chápáno jako důkaz neschopnosti panovníka správně vládnout, a tudíž oprávněnosti jeho ztráty Nebeského mandátu (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 136-7). V případě nereagování na věštby z fyzicky zjevených znamení jde zejména o příběhy uvozující pád zemí Kogurjō a Päkče, které tak, podle výše zmíněné teorie, vysvětlují převzetí moci silnější Sillou. Tento motiv se projevuje v příběhu o hadači Čchunamovi, který v Kogurju vysvětlil jev obráceného toku řeky jako důsledek narušení rovnováhy mezi elementy yin a yang panovníkovou manželkou. To královnu velmi rozhněvalo a po podrobení hadače další zkoušce ho nechala usmrtit. Čchunam před smrtí přísahal, že se znovu narodí jako vojevůdce, který způsobí pád Kogurja, a proto se věřilo, že sillský vojevůdce Kim Jusin je jeho převtělením (Irjön, 2012, Zázraky I, Kim Jusin, s. 64). Také pád Päkče předpovídá mnoho podivných znamení - v kronice *Samguk jusa* se dočteme, že za posledního krále Ůidži voda ve studni v hlavním městě zkrvavěla, ryby v západním moři vyplavaly na břeh a tam zdechly, voda v Sabiha se zbarvila do ruda, později se několik desítek tisíc žab shromáždilo na stromech a lidé z hlavního města se bezdůvodně vyděsili a utekli, jako by je někdo honil. Navíc vletěl do paláce duch a strašlivě se rozkřičel: „Päkče zahyne!“ Proto panovník poručil kopat a našel želvu, na jejímž krunýři bylo napsáno: Päkče je jako Měsíc v úplňku, Silla je jako nov. Šaman to vyložil takto: „Úplněk, který se naplní, musí ubývat; měsíc v novu ještě naplněn není a bude přibývat.“ Král se rozzlobil a nechal šamana zabít, naopak poslouchal

muže, který znamení vyložil jako rozkvět země a slabost Silly. Tato událost byla následována porážkou země v bojích se Sillou (Irjŏn, 2012, Zázraky I, Tchädžong, s. 67-8).

Dobří panovníci se naopak prokazují schopností správně si vyložit zvláštní znamení nebo se řídit věštcovým výkladem, což vede k obecně pozitivním výsledkům. Příkladem je sillský král Čöngmjöng, který správně reagoval na vynoření se malé hory ve východním moři, a proto získal drahocenné klenoty - nefritový pás a bambus, ze kterého na drakovu radu nechal udělat kouzelnou flétnu (Irjŏn, 2012, Zázraky II, Manpchasikdžok, Flétna tišící deset tisíc vln, s. 104-105).

Na tomto místě je také vhodné zmínit skupinu archetypálních snů, které se v korejské společnosti objevují, a mezi které lze podle Seligsona zařadit také námi zkoumaný *tchämong*. Podle něj tyto archetypální sny, které člověk sní sám pro sebe a zároveň ho i ostatní lidé sní o něm, ovlivňují obraz, jaký o sobě sám člověk má. Mezi tyto starodávné formy snů kromě *tchämongu* patří také sny o svatbě, blahobytu, slávě a moci, sny o smrti, předcích či šamanské sny (Seligson, 1995). Sny o sňatku se objevovaly u dívek, jejichž věk se blížil stáří určenému pro vdavky. Dívky toužily vědět svůj osud, což jim podle Seligsona pomohlo naladit se na nadpřirozené síly a přivábit sen, který jim oznámil nadcházející sňatek i typ muže, se kterým bude oddána, zejména jeho rodinné zázemí, vzhled a charakter. Seligson zde uvádí sen z rodiny jeho korejské manželky, kdy se jeho tchýni zdálo o velkém modrém drakovi, který odpovídal budoucímu ženichovi - muži z rodu I z rozšířené rodiny krále, jehož symbol byl modrý drak (Seligson, 1995, s. 3).

Dalším typem archetypálních snů byly sny o předcích rozšířené v mnoha konfuciánských společnostech. Jsou založeny na přesvědčení, že duše zemřelého člověka neopouští svět navždy, ale je pohřbena pod zemí, kde žije s ostatními dušemi ve vesnicích identických těm, které leží nad zemí. Předek tak žije v hrobě i ve vesnici mrtvých a vyžaduje, aby byl jeho „příbytek“ dostatečně opečováván. Pokud s ním není spokojený, objeví se ve snu někoho ze živých příbuzných a oznámí jim svou stížnost, která musí být okamžitě napravena. Zemřelí předci totiž pomáhají živým starat se o živobytí, podporují úrodu a prostřednictvím snů varují před nebezpečím a nemocemi. Proto jsou zemřelí předci uctíváni a na různé svátky, z nichž nejvýznamnější je čusök, je jejich hrob navštěvován a nabízejí se jim oběti ve formě jídla a pití (Seligson, 1995, s. 4).

Dalším příkladem archetypálních snů, které jsou podle Seligsona pro Koreu charakteristické, jsou šamanistické sny. V Koreji je šamanismus tradicí, která patří zejména ženám nazývaným

*mudang*<sup>8</sup> či *mansin* (萬神). Ačkoliv nejde o náboženství v pravém slova smyslu, je šamanismus nazýván *singjo* (神教), tedy náboženství duchů, či *mugjo* (巫教) (Kim Hogarth, 1999). Šamanka *mudang* je prostředníkem mezi lidmi a božstvy, duchy a dalšími nadpřirozenými silami. Vyzývá tyto síly a předává jim zprávu od svého zákazníka, a poté vykládá duchovu odpověď a instruuje člověka, jak má dále postupovat. Stěžejním rysem, který ovlivňuje charakter korejského šamanismu, je rozdělení praktikujících šamanek na šamanky dědičné, které získávají toto povolání od svých rodičů a praktikují rituály bez přímého osobního spojení s božskými duchy, a šamanky charismatické. Ty jsou vybrány samotnými duchy, kteří se jich zmocní a ovládnou je, čímž jim sdělí fakt, že se musí v budoucnu stát šamankami. Toto posednutí se ostatním lidem může zdát jako nemoc či psychická porucha, zkušená šamanka však pozná přítomnost božské síly a vykoná iniciační rituál *närimkut*, kterým žena vstupuje do výcviku, zahrnujícího učení se postupů při rituálech, písní a tanců při nich prováděných a správného čtení znamení (Yang, 1988). V tomto schématu je důležité zejména období tzv. posednutí duchem, kterým je adeptka informována o svém osudu stát se šamankou, který není možné jinak než naplnit. Jak uvádí Kim Hogarth (1994), sestoupení ducha do těla budoucí šamanky může proběhnout třemi způsoby, nejčastěji prostřednictvím onemocnění, zadruhé finanční krizí nebo smrtí blízkých. Přítomnost ducha v těle ženy je vyjádřena zejména zvláštním druhem nemoci *sinbjöng*, která se projevuje jako schizofrenie, a známkami dalších mentálních nemocí, ženy mají v této době také sklon k meditaci a snění, vyhledávají samotu a mají věštecké vize, někdy doprovázené záchvaty vedoucí až do bezvědomí (Hogarth, 1999). V této fázi se podle Seligsona objevují již zmiňované šamanské sny, které mají schopnost předpovídat budoucnost.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Původ názvu není jasný - možná se skládá z čínských znaků 巫堂, v nichž první znak, *mu*, znamená šamanismus nebo šaman (ten, kdo předvádí zázraky, vykonání zázraků) a druhý znak, *tang*, nese nejspíše význam oltář. Jiná teorie tvrdí, že je tento název přijatý ze šamanistické tradice Uralo-altajského národu (Lee, 1973). V textu budeme uvádět pojem *mudang* jakožto označení pro ženu - šamanku, protože jsou v Koreji nejrozšířenější, tuto funkci však může vykonávat i muž, označován nejčastěji *paksu mudang* nebo *paksu*.

<sup>9</sup> Ačkoliv Seligson chápe tyto stavy provázející iniciaci šamanek jako sny, podle našeho úsudku je vhodnější je nazývat extatickými stavy, tedy jinými stavy vědomí, které provázejí iniciaci šamanů i v jiných kulturách. Jejich zařazení mezi archetypální sny je proto více než sporné.

## 2. Stručná charakteristika *tchämongu*

### 2.1. Definice *tchämongu*

Termín *tchämong* je odvozen z čínských znaků 胎 (*tchä*) s významem děloha či plod a znaku 夢 (*mong*) označujícím sen. Velmi stručně tak tento fenomén můžeme charakterizovat jako sen o nenarozeném dítěti. Seligson tuto definici rozšířil a *tchämong* popsal jako „sen o vlastním těhotenství nebo těhotenství někoho jiného, který předpovídá zatím nezjištěné početí a pohlaví, další charakteristiky nebo osud ještě nenarozeného dítěte“ (Seligson, 1988a, s. 28). V etnografickém slovníku je *tchämong* vyložen jako „sen, o kterém se věří, že v době těhotenství dává znamení o pohlaví dítěte nebo o jeho budoucím osudu“ (Hanguk minsok täsadžön, 1991, s. 1440). Ačkoliv se tyto definice mohou zdát příliš vágní a široké, chápání *tchämongu* v korejské společnosti je natolik rozmanité, že není možné vytvořit užší definici zahrnující přesná kritéria pro popis tohoto jevu. Takto různorodé pojetí *tchämongu* můžeme vidět například ve výsledcích výzkumu psychologa Muna (1974). Mun se v rámci své studie ptal 912 žen, které byly těhotné nebo již měly děti, jak by definovaly *tchämong*. Největší počet, tedy 400 žen, odpovědělo, že *tchämong* je „předpověď těhotenství“, 214 žen uvedlo, že jde o „předpověď pohlaví dítěte“ a 34 žen tvrdilo, že je *tchämong* „předpověď osudu dítěte“ (Mun, 1974, s. 455). Proto se zdá být nejvhodnější právě nejobecnější definice *tchämongu* vycházející z překladu čínských znaků, ze kterých se skládá, a tedy, že *tchämong* je sen o nenarozeném dítěti.

Kang (2003) stanovuje několik hlavních charakteristik *tchämongu*, které ho odlišují od jiných snů. Prvními dvěma rysy je přítomnost symbolu dítěte, který snící člověk získává, a živost tohoto snu, který je po probuzení snadno zapamatován. Třetí charakteristikou *tchämongu* je jeho povaha předpovědního snu, a z toho vyplývající funkce předpovědět těhotenství a další informace spojené s dítětem. *Tchämong* může být také sněn někým jiným, než pouze budoucí matkou, a to manželem, rodinnými příslušníky, přáteli nebo sousedy. Jako další charakteristiku Kang udává to, že *tchämong* může být prodán a je tedy možné s ním obchodovat.<sup>10</sup> Pokud si někdo *tchämong* odkoupí, narodí se mu dítě s vlastnostmi předpovězenými v tomto snu.

---

<sup>10</sup> Obchodování se sny se však objevuje nejen u *tchämongu*, ale u *kilmongu* obecně.



*Tchämong* je fenomén rozšířený v Koreji a dalších asijských zemích, kterému byl zejména v tradiční společnosti připisován velký význam a jako takový doprovází období těhotenství již od nejstarších společenství. Již v historických záznamech o významných postavách korejských dějin najdeme zmínky o snech, které předcházely jejich narození a předpověděly osud těchto osobností, který byl později naplněn. Ačkoliv byly v těchto historických dokumentech přirozeně zaznamenány pouze sny svázané s významnými osobnostmi, je možné se domnívat, že podobné sny, ačkoliv s poněkud odlišnými charakteristikami, se objevovaly také u obyčejných lidí. Snové obrazy, které se zjevují nastávajícím matkám nebo jejich blízkým, jsou v rodině sdíleny a interpretovány v závislosti na konkrétních symbolech, které se v nich objevují. Jejich význam je přesně určen podle souboru pravidel založených na korejské, potažmo čínské filozofii, a proto podle korejského přesvědčení dokážou při správné interpretaci jasně předpovědět nejen pohlaví očekávaného dítěte, ale také jeho vlastnosti. *Tchämong* obsahující motiv draka například předpovídá ambiciózního chlapce, který bude mít úžasnou budoucnost a proslaví se, naopak sen zobrazující květiny napovídá narození půvabné dívky.

## **2.2. Upřesnění definice**

V této práci se v první řadě musíme vypořádat s několika problémy spjatých s definicí samotného pojmu *tchämong* a s jeho charakteristikami. Prvním bodem je stanovení doby, ve které se má *tchämong* objevit a s ní spjatá omezení, které sny lze do kategorie *tchämongu* zařadit a které jsou pouze obecnými šťastnými sny. Druhým bodem, který budeme diskutovat, je autorita, která může sen označit za *tchämong* a interpretovat jeho význam. Budeme se zaměřovat zejména na otázku, zda může sama matka určit svůj sen za *tchämong*, nebo je nutné využít nějaké starší, specializované osoby, která je přisuzována schopnost tyto sny vykládat. Třetím rysem *tchämongu*, kterému se budeme věnovat, je jeho sdílení v komunitě v opozici k jeho taji. Posledním bodem bude otázka autentičnosti *tchämongu* a jeho potenciální zpětné přisuzování určitým osobám jako způsobu potvrzení výjimečnosti těchto osobností.

První otázka, na kterou si je nutné v rámci definování *tchämongu* odpovědět, odkazuje k době zjevení *tchämongu* a tudíž se táže, zda lze za *tchämong* považovat pouze sen zjevující se před

samotným početím tak, jak je popsán I Čähjǒngem<sup>11</sup>, nebo tato kategorie zahrnuje také sny objevující se v průběhu těhotenství, popřípadě po porodu.

Psycholog Mun (1974, s. 453) se ve svém výzkumu zabýval dobou, ve které se *tchämong* nejčastěji objevuje, a na základě analýzy vzorku 1504 současných *tchämongů* došel k závěru, že tento sen o početí se nejčastěji objevoval kolem prvního trimestru těhotenství, a to v 1237 případech, 90 snů se zjevilo ještě před tím, než si byla žena vědomá, že je těhotná, a ve třech případech se sen zjevil až dlouho po porodu.

Také Seligsonova sbírka *tchämongů* obsahuje sny, které se podle informátorů objevily v různé fázi těhotenství.<sup>12</sup> V následujícím příkladu se ženě zdál *tchämong* nejspíše ve čtvrtém nebo pátém měsíci těhotenství:

Má matka uviděla jasně zářící potok. Voda v něm byla osvěžující a čistá. Začala se v ní brodit, zatímco si zvedla sukni, a kolem proplavala krásná ryba. Všimla si záblesku ve vodě, pečlivě se podívala, a našla velký žlutý meloun. Zvedla ho a snědla. Byl lahodný. O pět měsíců později jsem se narodila já, dcera (Seligson, 1989, s. 64).

Naopak v některých případech zaznamenaných *tchämongů* je zdůrazněno početí, které následovalo okamžitě po zjevení konkrétního snu.

Jednoho mlhavého dne šla matka po úzké cestě, když v tom ucítila nádhernou vůni. Šla směrem, odkud se vůně linula, a dostalo se jí nebeského pohledu na pavilón na klidném jezeru plném rozkvetlých lotosů. V malém chrámu byla hezká mladá dívka, která studovala kaligrafii. „To je nebe,“ pomyslela si matka. Zatímco pozorovala tento výhled, jedna z vodních květín, které byly roztroušeny po jezeře, vyletěla přímo do jejích prsou. Otěhotněla ihned po tomto snu (Seligson, 1989, s. 57).

Vzhledem k tomu, že z uvedených příkladů lze usoudit, že samotní Korejci chápou všechny zmíněné formy snů, tedy sny předcházející početí, objevující se v průběhu těhotenství i po samotném porodu, jako *tchämong*, je zřejmé, že spíše než doba snění je důležitý obsah a

---

<sup>11</sup> Seligson (1989, s. 13) cituje názor I Čähjǒnga, že skutečný *tchämong* s věšteckým charakterem se objevuje pouze před početím. Více o tomto pojetí viz Vysvětlení vzniku *tchämongu*

<sup>12</sup> Seligson (1989) do kategorie *tchämongu* řadí také sen Kim Jusinovy sestry Pohüi (寶姬), která prodala svůj sen, ve kterém vystoupila na horu a tam močila, až její moč zaplavila celé město, sestře Munhüi (文姬), která se později vdala za krále Tchädžonga (太宗) a porodila mu šest synů. Pokud bychom s tímto pojetím souhlasili, představoval by tento sen *tchämong* vyjevený několik let před svým naplněním. Podle našeho názoru se však jedná pouze o šťastný sen.

povaha snu. Proto tomuto tématu nebudeme dále věnovat více pozornosti a dobu zjevení *tchämongu* budeme spíše chápat jako vedlejší rys tohoto jevu.

Druhou otázkou je, kdo má právo odhalit povahu snu jako snu oznamujícího početí. V korejském případě je většina snů vyložena samotným snícím člověkem, popřípadě autoritou - jeho starším příbuzným nebo známým, kterému ho vypráví, v historii však byl *tchämong* v případě panovníků často předmětem interpretace věstcem.<sup>13</sup> V současné době se naopak setkáme s případy, kdy si člověk význam svého snu jako *tchämongu* uvědomí až po zjištění svého těhotenství.

Případ vlastního výkladu snu jako *tchämongu* vidíme v příběhu o Hong Kiltongovi, jehož otcí se ve snu zjevil zelený drak. „Ministr procitl a velmi se zaradoval. O snu pak dlouho přemýšlel. Nakonec usoudil, že se mu má narodit syn“ (Hö Kjun, 1992, s. 80). Nejenže si ministr Hong, Kiltongův otec, sám sen vyložil, ale dokonce navštívil svou manželku za účelem jeho naplnění.

Pokud sám snící člověk nerozezná potenciál svého snu, je možné, aby mu ho vyložil někdo z rodiny nebo známých, jak lze vidět v následující ukázce:

„Chodila jsem podél starého hradu. Najednou se na modré obloze objevil blesk a hrom. Překvapeně jsem utíkala zpět domů.“ Moje babička ten příběh říkala na setkání. Jednoho dne jí řekla stará sousedka, která měla mnoho různých zkušeností: „Pokud budeš mít syna, jde o velmi dobrý sen. Vyroste v uznávaného muže. Ale jestli to bude dívka, bude mít těžký život.“ (Seligson, 1989, s. 41).

Jak je z předchozích příkladů vidět, forma a výklad *tchämongu* se zdají být natolik jednotné a sdílené v korejské společnosti, že nevyžadují osobu specializující se na jejich výklad a ve většině případů neexistují velké pochyby o tom, zda se skutečně o *tchämong* jedná či ne. Naopak, jakmile snící člověk sám prohlásí svůj sen za *tchämong* nebo jakmile mu ho takto vysvětlí jiná autorita, je povaha tohoto snu potvrzena a dále předávána bez jakýchkoliv pochybností.

Třetím rysem *tchämongu*, který je velice sporný, je jeho předávání v komunitě, tedy jeho sdílení s dalšími členy rodiny, okolím a zejména samotným potomkem. Zatímco v některých případech je *tchämong* mezi blízkými lidmi šířen jako projevení matčiny radosti z početí,

---

<sup>13</sup> Tento výklad snu o početí je v případě Číny zaznamenán například v *Knize písni*, ve které věstec vykládá sen o medvědech a hadech (Shijing, část 2, kapitola 4, báseň 189).

rodina se na základě tohoto snu dohaduje o pohlaví a osudu ještě nenarozeného dítěte, a sen je po narození předáván potomkovi, aby ho s sebou nesl životem a snažil se ho naplnit, v některých případech zejména z historie se setkáme s pravidlem *tchāmong* nesdělovat. Seligson (1989, s. 22) cituje korejský názor, ve kterém je *tchāmong* přirovnáván k životu, který potomek právě žije, a pokud mu bude sdělen, dojde k jeho zničení. Častou praxí z tohoto důvodu bylo tajení *tchāmongu* před potomkem nebo jeho sdělení až po třicátých narozeninách. Tento případ je zaznamenán například v románu *Královna Inhjōn* (v originále *Inhjōn wanghudžōn*, 仁顯王后傳), jejíž rodiče věděli, že dívka bude mít neobyčejný život a dlouho tajili znamení, jež porod provázela (Královna Inhjōn, 1997, s. 9). Podobný případ je zapsán v Seligsonově sbírce *tchāmongů*, ve které muž vypráví sen své babičky. V něm se ocitla v hlubokém lese a chtěla se napít vody z pramenu, na který narazila. V tom však uviděla velkého hada a velmi se vyděsila. Příběh je zakončen slovy: „[...] uvědomila si, že to byl *tchāmong*. Byla tak šťastná! Ale nemohla se kvůli tradici nikomu svěřit, dokonce ani svému manželovi“ (Seligson, 1989, s. 115).

Pokud je obsah *tchāmongu* sdílen s další osobou, jde většinou o partnera a starší generaci v rodině ženy i manžela. Příklad převyprávění snu partnerovi naleznem v románu *Čanghwa Hongnjōndžōn*, tedy *Vyprávění o Růži a Rudém lotosu*, ve kterém žena po probuzení vypráví *tchāmong* manželovi a ten ho vyloží jako šťastné znamení, nebo v příběhu o hrdinovi Čangovi (Čang Kukčindžōn), jehož otcí se ve snu zjevil drak proměnivší se v nebeského chlapce oznamujícího narození syna. Obsah snu poté sdělil manželce, které se překvapivě zdálo něco podobného (Čanghwa Hongnjōndžōn, 1954; Hvězda Blesku, 1992, s. 106). V některých případech se rodiče se sny svěřují i dalšímu příbuzenstvu nebo širšímu okolí. Příkladem je příběh, který popisuje ženin sen o tom, jak začalo ze slunečné oblohy najednou sněžit, a ze sněhu se vytvořila sněhová koule, která se proměnila v chlapce. Příběh je zakončen: „Jen co se vzbudila, celý příběh řekla svému manželovi. Asi po čtyřech měsících porodila syna. Řekla ten sen každému, koho potkala“ (Seligson, 1989, s. 42). Stejně tak se podobná zmínka objevuje v dříve zmíněném snu, ve kterém se na modré obloze najednou objevil hrom a blesk. I zde vypravěčka dodává „Moje babička tento příběh říkala každému, koho potkala“ (Seligson, 1989, s. 41).

Tajení či naopak sdílení *tchāmongu* je tak zřejmě dané osobní preferencí matky nebo jiného člověka, kterému se sen zjevil. Ačkoliv je zaznamenána tradice tajit *tchāmong* před ostatními lidmi a potomkem samotným, je zjevné, že nešlo o jasně stanovené a přísně dodržované pravidlo. Jde tedy o rys *tchāmong*, který způsobuje určitou variabilitu tohoto jevu, avšak nijak nemění jeho definici.

Poslední otázkou, kterou je vhodné si při studiu *tchämongu* položit, avšak není možné ji zcela zodpovědět, je otázka autentičnosti některých zaznamenaných snů. Jak si ukážeme v části práce pojednávající o funkci *tchämongu*, tento sen, zvláště pokud se v něm vyskytují konkrétní předměty a symboly hodnocené výrazně pozitivně, představuje prostředek potvrzení výjimečnosti dané osobnosti, a proto je často zdůrazňován zejména v literárních dílech zobrazujících život hrdinů. Z toho vyvstává otázka, zda některé zaznamenané *tchämongy* nejsou osobnostem připisovány až zpětně, aby tak bylo legitimizováno jejich významné postavení v korejských dějinách. Psycholog I (1967) sice zastává jasný názor, že *tchämong* je skutečný sen, ne pouze vytvořený příběh pro významné osobnosti historie, avšak podle našeho názoru je tato problematika poněkud komplikovanější. I přesto však pro naši práci tato otázka není stěžejní, a proto budeme všechny zaznamenané *tchämongy* chápat jako reálné příběhy. Stejně tak nebudeme klást ostrou hranici mezi *tchämongy* zaznamenanými v historických dokumentech a literárních dílech a sny sebranými v rámci současných studií. Naopak se mezi nimi budeme snažit najít propojení na základě podobných témat a kulturních symbolů v jejich obsahu, které se již od prvních záznamů *tchämongu* neustále opakují.

### **2.3. Studium *tchämongu***

Zájem o *tchämong* je v Koreji i koreanistické literatuře spíše okrajový. Han Kōndōk *tchämong* začlenil do širší teorie snů a výsledky své studie prezentoval v obsáhlé knize *Kkumūi jesiwa pchandan*, tedy *Předpověď a vyhodnocení snu*, ve které propojil západní freudiánskou teorii snů s jejich východoasijským pojetím, a na základě tohoto sloučení představil zajímavý náhled na sny a jejich systematizaci. Jeho teorie je založena zejména na tvrzení, že život každého člověka je předem určen jeho osudem a právě *tchämong* podporuje to, že je náš osud takto stanovený. Zároveň však odkazuje k Freudovi v tezi, že v podvědomí se ukrývá „osud“, který je prostřednictvím snů propouštěn do vědomé mysli. Proto tvrdí, že správnou interpretací snů je možné číst budoucnost (Han, 2004).

Mezi korejskými pracemi však najdeme i takové, které se zaměřují přímo na *tchämong* a zabývají se jeho specifiky. Ty lze podle Kanga (2003) rozdělit do tří proudů podle toho, jak je v nich *tchämong* uchopen a zkoumán. Prvním přístupem je studium *tchämongu* jako součásti korejské literatury, zejména starých románů. Cílem práce autorů tohoto vědeckého proudu je

zachytit význam *tchämongu* ve struktuře klasických románů a porozumět kulturnímu a náboženskému pozadí *tchämongu* v těchto příbězích. Zástupcem zmíněného přístupu je například Min (1984) a jeho práce zabývající se *tchämongem* ve starých románech, zejména jeho významem pro představení hrdiny v rámci vyprávěného příběhu. Podle něj zde *tchämong* má funkci ještě zvýšit důležitost hlavní postavy románu, která vystupuje jako ideální hrdina, a také uvozovat děj románu, přičemž představuje hlavní postavu a slibuje popis její úžasné budoucnosti, která byla tímto snem předpovězena. Min dělí *tchämong* objevující se ve starých románech na přímý *tchämong*, ve kterém se zjevují postavy různých božstev nebo jiných svatých či nadpřirozených postav, které přímo nebo darem oznamují narození potomka, a na *tchämong* symbolický, ve kterém se zjevují symboly plodu.

Ču (1982) zkoumal *tchämong* na vzorku padesáti starých románů, které tento sen obsahují, a to zejména z hlediska náboženského pozadí, které má na *tchämong* vliv. Došel k závěru, že ačkoliv se v úvodu příběhu objevují spíše jiné náboženské směry, po zjevení *tchämongu* dochází k silné tendenci hrdinů inklinovat k buddhismu. To vysvětloval v souvislosti s tím, jak se bezdětné páry odvrací od konfucianismu, který rozvíjí preferenci synů, avšak problém bezdětnosti neřeší, k buddhismu, k jehož svatým se modlí pro početí. Na téma *tchämong* naráží také Song (1996) ve své práci pojednávající obecně o narození hlavních postav hrdinských románů a Čchö (1997) zabývající se motivy snu v korejských lidových příbězích.

*Tchämong* je však studován nejen v rámci staré korejské literatury, ale také jako součást literatury orální. Představitelem tohoto přístupu je zejména Pak Sangnan, který ve svých pracích prezentuje příběhy *tchämong* získané ústním předáním z různých částí Koreje a představuje je jako formu orální literatury, která může díky své povaze poskytnout poznatky o korejské tradiční společnosti a jejím smýšlení. To dokazuje zejména v článku *Hjōndäüi tchämongdam jōngu siron* (Esej o výzkumu současných příběhů *tchämong*), ve kterém analyzuje příběhy *tchämong* šesti sourozenců sebraných v roce 2006. Ukazuje jejich společné rysy a strukturu, ve které se objevují symbolické ikony a následná psychologická reakce na ně. Pracuje s *tchämongy* jako se zvláštním druhem vyprávění, což dokazuje jeho výrok, že „lidé *tchämong* pouze neočekávají, ale také se o něm rádi baví a poslouchají ho“ (Pak, 2009, s. 165). Na základě tohoto přístupu popisuje charakteristiky vyprávění *tchämong*, které je předáváno v běžných podmínkách a prostředí a nevyžaduje žádnou speciální osobu, která má právo tento sen vyprávět, tudíž ho může zprostředkovat i člověk bez vypravěčských schopností (Pak, 2009).

V další práci se Pak (2010) zabýval pouhým výsekem současných *tchämongů*, a to sny, ve kterých se zjevuje had. Opět se zaměřil na strukturu tohoto příběhu a zejména psychologickou reakci na zjevení symbolu plodu, kterým je náklonnost nebo úzkost a strach. Nastiňuje těhotenství v tradiční korejské společnosti jako období úzkosti, silného tlaku okolí z důvodu preference synů, i strachu z nebezpečí porodu. Analyzoval proto 16 příběhů *tchämong* zejména z hlediska jejich struktury a postoje, které k tématu *tchämongu* zaujímá snící člověk. Negativní případy *tchämongů* zastupují sny, ve kterých je člověk kousnut hadem nebo je jím vystrašen, naopak mezi pozitivními případy podle něj dominuje zjevení se „hezkého“ hada, z něžž má snící člověk dobrý pocit. Zjevení symbolu hada v těchto dvou základních formách nevykládá na základě předpovědi kvalit budoucího potomka, ale psychologickým přístupem jako odraz emocionálních procesů matky. Pozitivní pocit, který doprovází zjevení hada, tak podle něj představuje zvědavost matky spojené s těhotenstvím, a jeho nejčastějším příkladem je motiv hada, který vstoupí ženě do sukně. Naopak symbol hada způsobující strach či vyděšení značí strach a bolest porodu a reprezentuje ho motiv hada schovávajícího se v planých jahodách.

Pakova nejnovější práce se věnuje *tchämongům*, ve kterých se vyjevují rysy velkého snu tedy *kchŭnkum*, přičemž pojem „velký sen“ zde není vědeckým termínem, jak jsme ho používali v předchozí kapitole, ale používá ho jen jako pomůcku pro označení snů *tchämong*, které naznačují narození významné, úspěšné osobnosti. Nezabývá se tak rozdělením symboliky *tchämongu* podle toho, které pohlaví předpovídají, ale podle toho, zda naznačují úspěch potomka, a proto jsou nejvýznamnějšími z nich sny předcházející narození legendárního hrdiny. Velký sen, který má skutečný význam, předpokládá uskutečnění, ale v reálném životě je časté, že je takovýto sen pouze předmětem nadějí a očekávání a později zdrojem frustrace a výčitek, protože se nerealizuje. Významným přínosem této práce je zejména utřídění 547 sesbíraných *tchämongů* podle jednotlivých oblastí Koreje, které vedlo k závěru, že *tchämong* je skutečně jev rozšířený po celé Koreji a ačkoliv se v oblasti symbolů dle regionů vyskytují určité preferované symboly na základě místních zvláštností, obecně se povaha *tchämongu* nijak výrazně neliší (Pak, 2013).

Druhou skupinou vědců, kteří se zabývají studiem *tchämongů*, jsou psychologové, kteří k nim přistupují vědeckými empirickými metodami a pro jejich analýzu využívají současné psychologické teorie. V případě psychologického přístupu ke studiu *tchämongu* představuje Kang (2003) zejména tři autory, kteří k tomuto tématu přistupovali různým způsobem.

Psycholog I (1967) shromáždil 47 *tchämongu* zaznamenaných v kronikách z doby Tří království a Korja a v antologii *Tongguk Isanggukčip* (東國李相國集) literáta I Kjuboa (李奎報), které analyzoval na základě obsažených symbolů, z nichž se největší frekvencí vyznačovaly zejména symboly slunce, měsíce, hvězd, draka, jeřába, perly, tygra a květiny. V jeho hlavních závěrech, které o *tchämongu* učinil, je zřejmé jeho ovlivnění Freudem, a využití freudiánské teorie snů. To se odráží zejména v tvrzení, že je *tchämong* snem, ve kterém žena naplňuje své primitivní touhy získat příznivé zjevení týkající se očekávaného dítěte, a také v jeho srovnání snové struktury *tchämongu* s dětskými sny popsanými Freudem. Srovnává také symboly obsažené v *tchämongu* s těmi, které představil Freud, a nachází v nich podobnosti, ačkoliv uznává, že některé ze symbolů pocházejí z kultury Orientu a Koreje.

Psycholog Mun (1974) se naopak zaměřil na studium současných *tchämongu*- získal vzorek 1504 těchto snů a analyzoval nejen jejich obsah, ale také dobu výskytu snu a osobu, které se tento sen zjevil. Výsledkem této studie bylo tvrzení, že nejčastěji se *tchämong* objevuje kolem prvního trimestru ženina těhotenství, a to přímo nastávající matce. Sen se však také v některých případech zjevil otci, dalším rodinným příslušníkům nebo sousedům.

*Tchämongem* se okrajově zabývá také práce o tabu v oblasti stravování, činností a sexuálního života spojených s těhotenstvím, ve které Kim (1986) prezentuje výsledky svého výzkumu v nemocnici Jödžu (provincie Kjönggido) z roku 1984, v jehož rámci bylo studováno 161 žen. Závěrem této studie není pouze výčet častých symbolů obsažených v *tchämongu*, ale také zajímavý poměr jejich výskytu- přibližně 52 % zkoumaných žen potvrdilo, že *tchämong* doprovázel jejich těhotenství, avšak celých 40 % žen ani nepomyslelo, že by se jim *tchämong* měl zjevit.

Poslední skupinou autorů, kteří se *tchämongu* věnují, jsou veřejní vykladači snů, kteří sbírají různé příběhy *tchämong* a interpretují je. V tomto případě jde o populární publikace, které jsou určené zejména nastávajícím matkám, a podobně orientované návody na výklad *tchämongu* najdeme ve velké míře také na internetu. Zde si nastávající matky zakládají různá diskuzní fóra a diskutují návody na výklad *tchämongu* s interpretací jednotlivých symbolů. Příkladem jsou webové stránky <<http://dream.hometer.com/default2.htm>> nebo <<http://www.haemongi.com/>> zaměřené na *hämong*, tedy výklad snů, s vyčerpávajícím seznamem symbolů, které se v nich mohou objevit, a jejich interpretací. *Tchämong* a jeho výklad je popisován také v rámci blogů <<http://ibohumguide.tistory.com/298>> nebo



<<http://momtalk2013.blog.me/50188776259>> určeným nastávajícím matkám, které poskytující rady v těhotenství a době porodu.

Podle našeho názoru by bylo možné dodat další skupinu vědců, která se *tchämongem* zabývá převážně z empirického hlediska za využití statistických postupů, a spíše než na interpretaci symboliky těchto snů se zaměřuje na současný stav *tchämongu* v moderní Koreji, procentuální zastoupení matek, které potvrzují jeho zjevení, a poměr výskytu jednotlivých symbolů. Představitelem tohoto směru je například Ku (1999) a jeho výzkum zaměřený na porovnání dvou jevů tradičně spjatých s těhotenství v Koreji, kterými je *tchägjo* a *tchämong*, mezi matkami se zdravým a postiženým dítětem. Na vzorku 190 žen ve věku 31-52 let (100 matek s alespoň jedním zdravým dítětem, 90 matek s postiženým dítětem) porovnával nejen procento matek, které praktikovalo *tchägjo* a snilo o svém početí, ale zabýval se i symboly v těchto snech a prostředím a časem, do jakého byly sny situovány. Ačkoliv je takovéto srovnání jistě zajímavé, nelze z těchto dat bohužel vyvodit žádné významnější závěry.

Nejpropracovanější studii věnující se *tchämongu* v anglickém jazyce představil Fred J. Seligson, americký profesor na *Hanguk ögugö tähakkjo* (Korejská univerzita cizích jazyků) v *Söulu*, který od svých žáků a přátel shromáždil přes 2000 *tchämongů*, které utřídil do kategorií podle hlavních motivů. Rozpracování tohoto snového symbolismu obsaženého v *tchämongu* poté vydal v knize *Oriental Birth Dreams* (1989) s příklady *tchämongů* v historii i současnosti. V této publikaci se však setkáme s několika metodologickými chybami, které znehodnocují vědeckou formu této práce, a těmi je zejména Seligsonova neznalost korejské historie a mytologie, nepřesná práce s literaturou a přejímání *tchämongů* sekundárně od svých studentů. Ve snaze o co nejširší pojetí *tchämongu* také v některých ohledech představuje příliš přehnané koncepty a do kategorie *tchämongu* zařazuje i jevy, které jsou těmto snům poměrně vzdálené.<sup>14</sup> Ve článku *Birth Dreams for Famous Koreans* pak Seligson (1988b) představuje některé z dochovaných *tchämongů* obsažených v korejských kronikách a biografiích. Seligsonovu práci budeme v tomto textu využívat zejména pro

---

<sup>14</sup> Seligson (1988b) například podle našeho názoru chybně zařazuje některé mýtické příběhy mezi *tchämong* a jejich povahu se snaží doložit podobností těchto jevů s některými současnými *tchämongy*. Zejména odkazuje na narození zakladatelů Kogurja, Silly a Kaja, podobně jako zakladatelů sillských rodů Sök (昔) a Kim (金), krále Tcharhäho (脫解, vl. 57-80) a Alčiho (閼智). Mezi *tchämong* řadí také narození první sillské královny Arjöng (閼英), manželky Pak Hjökköseho, z levého žebra dračice - slepice nebo zrození třináctého krále Päkče Mua (武), jehož matka navázala vztah s dračím králem z jezera a otěhotněla (Irjön, 2012). Takto široké pojetí *tchämongu* je velmi sporné a podle našeho názoru chybné.

představení příkladů současných *tchämongů* a ačkoliv se jí nelze zcela vyhnout ani v teoretické části, budeme se spíše snažit představit jiné zdroje, které o daném tématu pojednávají, a to jak anglické, tak korejské.

Výrazný přínos ke studiu *tchämongu* přinesl také Kang (2003) ve své práci *Taemong: Korean Birth Dream*, která se snaží toto téma předložit uceleně a vyváženě. Kang zde představuje různé způsoby jeho interpretace a pojetí a naznačuje preferenci synů, která se v těchto snech projevuje. Hlavní pozornost je v této studii věnována aspektu, ve kterém *tchämong* napomáhá osobnostem k získání moci. Nejvíce se tento jev projevuje u historických osob, a to zejména králů, u kterých *tchämong* podporuje nahlížení vladaře jako potomka Nebes s oprávněním vládnout na zemi, ale podle autora se tento sen v podobné funkci objevuje i v současné době. Přílišnou pozornost zde však Kang věnuje vztahu *tchämongu* a jednotlivých náboženských proudů, které však kvůli synkrezi korejského náboženství nelze ostře odlišit, a také příliš násilnému propojení moderní Freudovy a Jungovy teorie snů s výkladem *tchämongu*, což práci v některých oblastech znehodnocuje.

## 2.4. Kořeny a ovlivnění *tchämongu*

Seligson (1988a, s. 35) se domnívá, že ačkoliv o *tchämongu* nemáme v korejské historii žádné záznamy po většinu času, kdy člověk obydluje Korejský poloostrov, tyto sny ohlašující početí se nejspíše měnily v průběhu dějin podle podmínek života korejského národa tak, jak člověk přecházel od loveckého způsobu života ke sbírání plodů a zemědělství. Ačkoliv se však charakter *tchämongu* těmito procesy do určité míry měnil, jejich přirozené kořeny zůstávají stejné po dobu tisíciletí. *Tchämong* se pravděpodobně nevyvinul přímo v Koreji, ale jak Seligson (1989, s. 17) cituje v knize *Oriental birth dreams* korejský názor, jeho tradice pochází z Číny, odkud ji korejský národ přejal a později předal do Japonska. Toto převzetí je velice pravděpodobné, jelikož se *tchämong* objevuje zejména v zemích, které měly k Číně historicky silný vztah, a podobný postup kulturní výměny můžeme najít u mnoha dalších jevů. Existenci snů o početí ve starověké Číně navíc dokládá například báseň v *Knize písní* (*Shijing*, 詩經), antologii 311 básní z doby vlády dynastie *Zhou* (周朝)<sup>15</sup> a období Jar a podzimů (*Chunqiu Shidai*, 春秋時代)<sup>16</sup> od konce 11. stol. do poloviny 5. stol. př.n.l.

---

<sup>15</sup> Korejsky Čuwangdžo, 1045 – 256 př.n.l.

<sup>16</sup> Korejsky Čchunčchusidä, 722 - 481 př.n.l.

Hnědí a šedí medvědi znamenají syny,  
vydry a užovky znamenají dcery.  
Narodí se vám synové, kteří budou spát ve skvostných postelích,  
budou se odívat do barevných hávů, hrát si s jadeitovými žezly, hlasitě křičet,  
budou nosit rudé šerpy a proslaví dům svou mocí.  
Narodí se vám dcery, budou spát na zemi,  
budou zabaleny do plen a hrát si budou s hliněnými střepy  
(Shijing, část 2, kapitola 4, báseň 189; překlad Eberhard, 2001, s. 50).

V závěrečné pasáži popisující výklad snu vidíme jasný odkaz ke snu o početí - medvěd je známkou narození drahocenného syna, zatímco kobra a další hadi předpovídají narození dcery, která nebyla v Číně ani Koreji hodnocena příliš pozitivně, jak si později blíže vysvětlíme. S podobným snem se setkáme také v *Historii Jin* (晉書)<sup>17</sup>, která obsahuje příběh o narození císaře Fu Jiana (苻堅, vl. 357-385). Jeho matka prý snila, že seděla těhotná ve svých komnatách a uviděla medvěda sedícího ve dveřích pokoje. Nakonec skutečně otěhotněla a porodila syna, který se podle předpovědi věštců stal silným panovníkem království Qin (秦, 351-394) (Fang & Zhang, 2000, s. 47). Další zmínku o snech o početí v Číně najdeme například v *Komentáři pana Zuo* (Zuozhuan, 左傳), čínském spisu, který líčí dějiny let 722-468 př.n.l., tedy dobu Letopisů, avšak sám vznikl až ve 4. století př.n.l.. Tento dokument obsahuje záznamy o snech, ve kterých se panovníkovi vyjevují předci, jež mu dávají doporučení v důležitých oblastech jeho vlády. Jak tvrdí sinolog Maršálek, „tyto rady se většinou týkají narození potomka, jména, které mu má být uděleno, a jeho budoucnosti, tedy záležitostí důležitých pro pokračování rodu. Někdy se může jednat i o doporučení, koho z potomků ustavit následníkem“ (Maršálek, 2008, s. 36). V *Komentáři pana Zuo* k třetímu roku vlády vévody Xuana je zapsán tento příběh:

[...] Vévoda Wen z Zheng měl nízkou konkubínu jménem Yan Ji, které se zdálo, že nebeský osel jí dal orchidej a řekl: „Já jsem Bo Tiao a jsem tvůj předek. Toto učiníš [symbolem] svého syna. Tak jako orchidej voní ve státi, tak se mu lidé podřídí a budou ho milovat.“ Poté ji navštívil vévoda Wen, dal jí orchidej a spal s ní. [Konkubína] odmítala se

---

<sup>17</sup> Císař státu První Qin, který svrhl z trůnu svého bratrance Fu Shenga (苻生) a zasloužil se o významný rozvoj země.

slovy: „Jsem pouze nehodná konkubína, a pokud budu mít to štěstí, že se mi narodí synn, budu nedůvěryhodná. Odvážila bych se [to] doložit [touto] orchidejí.“ Vévoda souhlasil. [Konkubína] porodila syna, [budoucího] vévodu Mu, a pojmenovala ho Lan. (Maršálek, 2008, s. 37).

Z těchto písemných dokladů je zřejmé, že se *tchämong* ve vysoké míře vyskytoval také v čínské historii, a držíme se tak obecného názoru o kulturní transmisi tohoto jevu, který jsme uvedli výše. Přesto tento fenomén nabyl v korejských podmínkách specifických rysů. Mezi hlavními faktory, které zformovaly výslednou podobu *tchämongu* zejména v oblasti jeho symboliky, je významný zejména korejský náboženský synkretismus. Korejské náboženství, jak je popisováno v *Encyklopedii mytologie Japonska a Koreje*, je „charakteristické svou prostupností, tolerantností a vstřebáváním importovaných myšlenkových proudů, což vedlo k vytvoření širokého panteonu, kterému bylo obětováno podle místních zvyklostí“ (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 38). Kvůli tomuto specifickému rysu korejského náboženství lze jen těžko vyčlenit, které symboly vychází z jakého náboženského proudu a představují v něm objekt uctívání. Je však zřejmé, že na formování těchto symbolů, jejich rysů i interpretací, se podílely korejské tradiční představy, jako je animismus, totemismus a z nich vycházející šamanismus, i náboženské směry jako je taoismus<sup>18</sup>, buddhismus nebo konfucianismus.<sup>19</sup>

Animismus je definován jako „víra v existenci nadpřirozených sil a bytostí, které jsou přítomny ve všech jevech a předmětech tohoto světa i světa nadpřirozeného a které mohou přímo i nepřímo ovlivňovat život a osud člověka“ (Malina, 2009). Pro neolitického člověka v Koreji byly právě takovéto animistické představy charakteristické, což vedlo k přesvědčení, že každý objekt v přírodním světě, zejména hory, vodní toky a stromy, mají duši a některým z nich byl také přidělen status božstev (Lee, 1984, s. 7). Totemismus, tedy „systém představ, podle nichž je původ určité skupiny lidí odvozován od společného předka“, znamená v podstatě spojení určitého klanu s konkrétním totemem, kterým mohou být různé druhy zvířat, rostlin nebo přírodních jevů, které probíhá pro odlišení tohoto klanu od jiných skupin (Malina, Sázelová, 2009). Některé, dnes již poměrně zastaralé teorie, spojují totemismus

<sup>18</sup> Taoismus měl v Koreji spíše okrajovou roli a vyskytoval se ve formě přizpůsobené korejským podmínkám, tedy jako šamanský taoismus využívající šamanistické praktiky a rituály k uctívání šamanistických božstev, což zvyšovalo jeho popularitu (Yu, 1988).

<sup>19</sup> Min (1984) se snažil vyčlenit hlavní náboženské směry, které ovlivňují výskyt *tchämongu* ve starých románech, a svou studii zakončil tvrzením, že většina snů zde má taoistické pozadí, objevují se zde taoističtí svatí, ale také objekty uctívání v taoismu, jako jsou hvězdy, draci a taoistické víly. Časté je také buddhistické pozadí, podle něj představované šamanistickým buddhismem, které odkazuje zejména k převtělování ducha a Buddha v něm často požehnáva dítětem. Konfucianistické pozadí se podle něj u *tchämongu* objevuje jen zřídka (Min, 1984, s. 4).

s počátky náboženského smýšlení v Koreji a jejími kulturními kořeny, a naznačují tak i vliv totemismu na obsah *tchämongu*. Tuto existenci korejského totemismu uvádí například Kim (1952) spojující zvířata s jednotlivými silskými rody - totem koně s rodem Pak (朴) a totem kohouta s rodem Kim (金). Také psycholog I (1967) tvrdí, že symboly jako je slunce, měsíc, hvězdy, drak nebo jiné druhy zvířat, které se objevují v *tchämongu*, pocházejí ze šamanistických a totemistických symbolů.<sup>20</sup>

S těmito božstvy, duchy a nadpřirozenými silami pracovalo tradiční korejské náboženství šamanismus, které je podle předcházející teorie dalším zdrojem symbolů obsažených v *tchämongu*. Šamanky se tato božstva snažily naklonit na svou stranu pomocí rituálů, předávaly jim žádosti svých zákazníků a poté jim sdělovaly odpověď.<sup>21</sup> Svázanost šamanismu s *tchämongem* a počítím obecně můžeme nalézt nejen v objektech obsažených v těchto snech, ale také v dalších šamanských rituálech zaměřených na dobu těhotenství, a dokonce i v mýtu, který vysvětluje původ šamanek. Jde o obdobu mýtu o princezně *Pari* (Odhozená), která byla jakožto sedmá princezna králem zavřena do kamenné schránky a vrhnuta do jezera. Zachránil ji však Dračí král a vzal ji s sebou na nebesa, kde žila až do čtrnácti let. Poté znovu sestoupila na zem, zjistila, že je její matka těžce nemocná, a proto vykonala dlouhou pouť, aby jí přinesla léčebnou vodu. Tento mýtus představuje *Pari* jako předka všech šamanek a má mnoho obdob. Mýtus z provincie *Kjöngsang-namdo* tuto princeznu nazývá „*Kongsim*“ a popisuje, jak byla vyhnána otcem, protože se zbláznila. Mýtus dále vypráví, že princezna „ve snu na hoře měla vizi jeřába s modrými a bílými křídly vcházejícího do jejích úst. Zavřela pusku pevně, takže byl jeřáb uvězněn v jejím těle. Později počala dítě a porodila dva chlapce“. Tito synové se stali skvělými ministry a každý z nich měl čtyři dcery, z nichž se staly *mudang* a princezna je proto označována za pramatku *mudang* (Lee, 1973, s. 142). V tomto mýtu jasně vidíme odkaz na sny ohlašující početí.

Zajímavým faktem, který je vhodné v souvislosti se vztahem *tchämongu* a korejských náboženských proudů zmínit, je úzká spjatost tohoto snu o početí s buddhismem již od samotného vzniku tohoto náboženství. Sen o početí je totiž součástí události otevírající celý

---

<sup>20</sup> Vztah snů a totemů předestírá také Lincoln (2003), avšak opačným směrem - navrhuje, že klanové totémy vznikly právě ze snů. Svou práci uvozuje slovy: „Slovo totem bude používáno pro zahrnutí všech ochránců nebo mystických strážců získaných ve snu, ke kterému vyvstává ve snícím člověku či v členech jeho skupiny [...] emocionálně významný přístup (Lincoln, 2003, s. 55).

<sup>21</sup> Funkci šamanismu jako hlavního korejského náboženství zpochybňuje McBride (2006), který nechce popřít existenci šamanů v korejské společnosti jako takových, ale spíše zdůraznit, že uctívání božstva a duchové nereagovali pouze na šamany, ale že hlavní postavení ve vykonávání těchto vesnických, kmenových a náboženských praktik a rituálů měly jiné elity.

příběh buddhismu, zrození Buddha, jelikož jeho narození bylo královně Májá předpovězeno snem podobným *tchämongu*. V něm se matce Májá zdálo, že k ní z nebe sestoupil mladý slon, který měl šest velkých klů a byl bílý jako sníh na vrcholcích hor. Májá viděla, jak jí vstupuje do dělohy a najednou se před ní zjevily tisíce bohů. Ti ji velebili věčnými písněmi, a Májá pochopila, že již nikdy nepozná neklid, nenávist či vztek. Poté se vzbudila a pocítila štěstí jako nikdy předtím. Vrátila se do paláce a nechala si zavolat bráhmany se schopností vykládat sny. Ti pravili: „Čeká vás nesmírná radost, králi. Narodí se vám syn, vyznačující se přízní Bohů. Pokud se jednoho dne vzdá trůnu, opustí palác, odsune lásku stranou; pokud, zachvácen soucitem nad světem, by měl žít život toulavého mnicha, bude hoden úžasné slávy a bohatě si zaslouží velkolepé dary. Bude zbožňován světem, neboť mu dá to, po čem touží. Ó, vládce, ó paní, váš syn bude Buddha“ (Herold, 1927, s. 8-10).

Obecně lze tuto kapitolu shrnout tvrzením, že vzhledem k propojení představených náboženských proudů v korejském prostředí je velmi náročné jasně odhalit jednotlivé sféry vlivu konkrétních náboženských proudů, a protože to pro tuto práci ani není podstatné, nebudeme tomuto tématu již věnovat větší pozornost.

## 2.5. Vysvětlení vzniku *tchämongu*

Seligson (1989, s. 13) cituje ve své práci korejský názor vysvětlující původ *tchämongu*, který je založen na spirituální podstatě zjeveného snu a který na základě konceptu struktury lidského těla odkazujícímu k teorii pěti elementů odlišuje od jiných snů v průběhu těhotenství.

Koncept pěti prvků vychází z *Knihy vnitřní medicíny Žlutého císaře* (黃帝內經, *Huangdi neijing*), ve které je popsán společně s principy yin (陰) a yang (陽)<sup>22</sup>, které se z těchto prvků skládají. Tyto koncepty jsou pro čínskou, potažmo východoasijskou filozofii, stěžejní, a promítají se do většiny tradičních filozofických i náboženských směrů.

Těchto pět základních prvků představuje voda, oheň, dřevo a země. Ty ze sebe navzájem vznikají a zároveň se potlačují či podmaňují. Tento proces je v knize popsán takto: Dřevo je ve styku s kovem sraženo, oheň je v kontaktu s vodou uhašen, země je v kontaktu se dřevem proniknuta, voda je ve styku se zemí zastavena. Z tohoto popisu lze vyvodit schéma, ve kterém kov ovládá dřevo, voda ovládá oheň, oheň ovládá kov a země ovládá vodu. Zároveň se

---

<sup>22</sup> V korejštině *üm* a *jang*. Protože je však v západním prostředí rozšířené užívání těchto čínských pojmů, budeme s nimi pro lepší srozumitelnost pracovat i v této práci.

však prvky rodí jeden z druhého, a to na takovémto principu: kov rodí vodu, voda rodí dřevo, dřevo rodí oheň, oheň rodí zemi a země rodí kov (Huang Ti Nei Ching Su Wên, 2002). Každému z prvků je přisouzeno roční období, světová strana<sup>23</sup>, planeta, zvíře, barva, chuť, zvuk, orgán a další. Na tomto konceptu je založeno pojetí stavby a fungování lidského těla, které je pro vysvětlení vzniku snů, a tedy i *tchāmongu* stěžejní.

Podle knihy *Huangdi neijing* má člověk pět „vnitřních orgánů“ (五脏, *wuzang*), které mají schopnost uchovávání, a šest „dutých orgánů“ (六腑, *liufu*), které se vyznačují schopností vylučování. Mezi vnitřní orgány, které jsou všechny povahou yin, patří srdce, slezina, plíce, játra a ledviny, a ty určují funkci všech dalších částí těla včetně vnitřností, spirituálních zdrojů a emocí. Šest vnitřností s povahou yang tvoří žlučník, žaludek, tenké a tlusté střevo, močový měchýř a „trojitý zářič“.<sup>24</sup> Navíc mezi uchovávající orgány patří mozek, morek a kosti, které byly vytvořeny zemí a proto náleží k principu yin. Tyto orgány jsou navzájem propojené a ovlivňují svou funkci, pro správné fungování lidského těla je proto důležitá harmonie, tedy rovnováha principů yin a yang (Huang Ti Nei Ching Su Wên, 2002).

Jak jsme již zmínili, podle konceptu pěti prvků je každý z orgánů spjat s určitým elementem, ročním obdobím, směrem, barvou a dalšími jevy, což je stěžejní pro vysvětlení vzniku snů, tak, jak je popsáno v Seligsonově knize:

Játra – Jaro - Východ – Dřevo – Zelená  
Srdce – Léto - Jih – Oheň – Červená  
Slezina – Pozdní léto - Střed – Země – Žlutá  
Plíce – Podzim - Západ – Kov – Bílá  
Ledviny – Zima - Sever – Voda – Černá

Z tohoto pojetí vychází vysvětlení *tchāmongu*, které Seligsonovi poskytl I Čähjõng (v knize anglická transkripce Lee Jae-hyung):

Sen vychází z nedostatku energie, činnosti vnitřností nebo frustrace. Pokud chybí energie, pět orgánů nemůže správně fungovat a objevuje se sen. Pokud je nedostatek vitality v játrech, můžeme tento stav nahlédnout v našich snech. Například se na horách objevují

<sup>23</sup> Kromě nám známých světových stran a ročních období je zde jako pátý element zahrnut také střed a pozdní léto.

<sup>24</sup> Povaha tohoto orgánu je interpretována mnoha způsoby, jelikož je v knize *Huangdi Neijing* tento „trojitý zářič“, někdy označovaný jako „trojtý ohřívač“ popsán jen jako určitý odpadní systém těla, avšak není popsáno jeho přesné umístění. Proti sobě stojí zejména teorie, že tento „orgán“ v reálné formě neexistuje, a názor, že jde o skutečnou část lidského těla s povahou tukové membrány (Huang Ti Nei Ching Su Wên, 2002, s. 26).

zelené stromy a tráva. Pokud máme frustraci v srdci, sníme o červené barvě, jako u lesního požáru. Když je slezina vystavena obavám, vidíme žlutou barvu, nejspíše močál. A když selhávají ledviny ze strachu, vidíme ve snu tmavou vodu (Seligson, 1989, s. 14).

V tomto výroku vidíme propojení orgánů a jejich činnosti s různými barvami, které se mohou objevit ve snu a odrážejí tak tělesný stav. Takovýto původ snu je však podle I Čähjõnga spjatý pouze se špatnou činností orgánů, a nejedná se tedy o skutečný *tchämong*, jak vysvětluje v dalším úryvku:

Pokud žena počne před tím, než měla sen, potom barvy ovoce a zeleniny, vzhled hor, nebeských stvoření a dalších obrazů zjevených ve snech odkazují k nedostatečné činnosti orgánů. Po početí je fyzická struktura plodu složena pouze z yangového ohně. Tělo dítěte sbírá matčinu energii a přináší ji do dělohy k výživě. Takže energie všech pěti orgánů je vyprázdněna a koncentruje se pouze na jednom místě, v děloze. Od této chvíle je budoucí matka unavená a je jí špatně, občas také zvrací... Proto mají ženy v době těhotenství vždy sny. Ale po početí je sen zbytečný, je to „psí sen“<sup>25</sup> (Seligson, 1989, s. 14).

Zde je nutné zdůraznit, že podle I Čähjõnga je *tchämong* pouze takový sen, který předchází samotnému početí a který má zcela odlišnou povahu než sny objevující se v průběhu těhotenství.

Před nebo těsně po početí může mít žena skutečný věštecký sen! Skutečný *tchämong* nikdy nevyužívá její energii. Stále si uchovává všechnu svou energii. Tak jako se „duchové“ z Nebes a z ženina těla spojí dohromady a vykrytalizují se k vytvoření dítěte, stejně tak se *tchämong* objeví, když Nebeský duch vstoupí do matčina těla (Seligson, 1989, s. 15).

Rozlišuje tak *tchämong* a sny zjevující se v průběhu těhotenství, které mají jiný původ a povahu. Zatímco *tchämong* vyznačující s předpovědním charakterem vzniká zásahem Nebeského ducha a neodráží změny v matčině těle, sny v průběhu těhotenství pouze odkazují k somatickým proměnám a nemají žádnou schopnost předvídat budoucí jevy. Takovéto ostré rozlišení snů předcházející početí a těch, které se zjevují v průběhu těhotenství, však odporuje pojmání *tchämongu* samotnými snícími matkami, které často uvádějí zjevení podobného snu až v době těhotenství, případně i po samotném porodu.

---

<sup>25</sup> Tzv. psí sen, korejsky *käkkum*, označuje sen, který nemá žádný zvláštní význam. Viz. předchozí kapitola.



## 2.6. Funkce *tchāmongu*

Z definic *tchāmongu*, které na základě svého výzkumu představil psycholog Mun (1974, s. 455), vyplývají základní tři funkce tradičně přisuzované tomuto snu - předpovědět těhotenství, pohlaví dítěte a jeho osud. Podle tradičních představ zvířata či božstva zjevená ve snu nejen oznamují matce početí, ale také nadále dítě ochraňují v jeho životě a dávají mu své požehnání. Seligson (1988a, s. 28) dokonce tvrdí, že pokud by se v tradiční společnosti před početím *tchāmong* neobjevil, dítě by nemělo v životě žádného ochránce a nejspíše by brzy zemřelo či mělo velké problémy v životě.<sup>26</sup>

Hovořit se dá také o jiných, ne zcela zjevných funkcích, které *tchāmong* naplňuje. Mezi nimi hraje nejdůležitější roli funkce politická, která je spjatá zejména s *tchāmongem* v případě narození kulturních hrdinů nebo vládců, jejichž životopisy začínají popisem jejich zázračného narození. Ačkoliv v případě vládců je tato politická funkce, potvrzující zvláštní kvality panovníků a dalších významných osobností, nejzřetelnější, tento pojem lze podle našeho názoru použít také u prezidentů moderních korejských dějin nebo slavných osobností populární kultury, jelikož *tchāmong* i zde stvrzuje jejich výjimečnost a společenský vzestup. Výklad snů, doprovázený dalšími věštbami, byl v asijských kulturách historicky používán k legitimizaci králových rozhodnutí a politických zásahů a jejich potvrzení Nebesy. Podobnému účelu sloužily také neobvyklé sny předcházející narození královského potomka, jejichž neobvyklost a působivost byla prezentována jako potvrzení nebeského původu původu královské linie a svrchovanosti králů v Číně, Koreji i Japonsku.<sup>27</sup>

V čínské historii se setkáme s velkým množstvím snů oznamujícím narození budoucího císaře, například narození císaře Fu Jiana (苻堅)<sup>28</sup>, jehož matka snila o medvědovi sedícím uprostřed pokoje, nebo narození císaře Wu z dynastie Han (漢武帝, vl. 141- 87 př.n.l.)<sup>29</sup>, které bylo předpovězeno snem o Slunci, které vstoupilo do matčina těla (Fang & Zhang, 2000, s. 47; Eberhard, 2001, s. 229-230). V případě Koreje předcházel *tchāmong* narození například

---

<sup>26</sup> Tento výrok je z našeho pohledu poněkud přehnaný. Přestože lze z množství dochovaných *tchāmongů* dedukovat, že šlo o běžnou praxi, nemáme žádný dochovaný záznam o dítěti, jehož narození nepředcházel podobný sen, a ono proto zemřelo. Naopak se často smrt dítěte projevuje právě i v samotném *tchāmongu*.

<sup>27</sup> Kang (2003) nastínil myšlenku, že se *tchāmong* vyvinul z neobyčejných příběhů opřádajících narození korejských králů - protože s ubíhajícím časem přestalo být možné tyto příběhy vytvářet, byly přetvořeny v *tchāmongy* jakožto sny, které nelze vyvrátit pro jejich snovou povahu.

<sup>28</sup> Panovník státu První Qin, který svrhl z trůnu svého bratrance Fu Shenga (苻生) a zasloužil se o významný rozvoj země.

<sup>29</sup> Sedmý císař dynastie Han, který vládl celých 58 let a vyznamenal se zejména podporou konfucianismu a centralizací státu.

krále státu Kaja Kōdunga (居登, vl. 199- 259), jehož matce se zdálo o medvědovi, nebo krále Tongčchōna (東川, vl. 227-248) vládnoucího v Kogurju, kterému v noci ohlásil neznámý hlas narození syna (Irjōn, 2012, Zázraky II, Karakkukki, s. 147; Kim, b.r., Král Sansang, rok 203, měsíc 3, Adūrūl katkirūl wōnhada).

Také v případě *tchāmongu* předcházejícího narození Kim Jusina (金庾信), významného sillského generála, který se zasloužil o sjednocení Korejského poloostrova, lze hovořit o výrazné politické funkci. K jeho narození se váže příběh, který obsahuje hned několik znamení potvrzující jeho výjimečnost. Jeho rodiče, Kim Sōhjōn (金舒玄) pocházející ze státu Kaja a Kim Manmjōng (金萬明), dcera králova mladšího bratra Kim Sukhūlčonga (金肅訖宗), se do sebe zamilovali a bez otcova svolení spolu udržovali vztah. Poté, co se Sōhjōn stal guvernérem komanderie Manno (萬弩郡), rozhodli se spolu odejít, ale její otec něco takového nemohl dopustit, a proto Manmjōng zavřel a nechal hlídat stráží. Najednou zahřmení otřásl dveřmi od pokoje, stráž se lekla a Manmjōng utekla dírou ve zdi, poté společně se Sōhjōnem utekla do komanderie Manno. Sōhjōn měl ve dne kjōngdžin sen, ve kterém se na něj snesly dvě hvězdy Mars a Saturn. I Manmjōng měla sen, ve kterém viděla chlapečka v plechovém brnění jedoucím na oblaku, jak vstoupil do jejich domu. Otěhotněla a dvacet měsíců poté se jí narodil Jusin. Když chtěl Sōhjōn chlapce pojmenovat, zavolał svou ženu a řekl: „Protože jsem měl tento příznivý sen v noci dne kjōngdžin a získal syna, bylo by příhodné ho tak pojmenovat. Ale podle náležitosti nepojmenováváme lidi podle slunečního nebo měsíčního postavení. Znaky *kjōng* (庚) a *ju* (庚) se podobají, a znaky *čin* (辰) a *sin* (信) zní podobně, navíc, protože úctyhodní muži minulosti měli jméno Jusin, proč bychom tak nepojmenovali i našeho syna? Z těchto důvodů mu dali jméno Jusin (Kim, b.r., Kniha 41, Biografie 1). Zde vidíme jasný příklad narození významného člověka - jeho početí je předpovězeno *tchāmongem*, ve kterém se zjevují nebeská tělesa a dítě mužského pohlaví s atributy válečníka, a proto předpovídají narození výjimečného muže obdařeného schopnostmi boje. McBride (1998) také upozorňuje na další aspekty příběhu, které potvrzují výjimečnost Jusina a požehnání jeho narození Nebesy. Prvním takovým momentem je nebeský hrom, který pomáhá utéct Manmjōng z uvěznění a setkat se znovu se svým milým Sōhjōnem. Tím dochází k nebeskému potvrzení jejich vztahu a prokázání jejich výjimečnosti jako páru, což vede právě k narození skvělého syna. Vyskytuje se zde také dlouhá doba

těhotenství, která opět odkazuje k neobyčejnosti narozeného dítěte (McBride, 1998, s. 109). Kronika *Samguk jusa* navíc uvádí, že protože se Kim Jusin narodil pod vlivem Sedmi hvězd, měl na zádech jejich znamení.<sup>30</sup> Jak je tedy vidět, *tchämong* v tomto případě představuje pouze jeden prvek z širokého výčtu nadpřirozených znamení doprovázejících narození významné osobnosti, které kumulují svou politickou funkci.

Nejvýznamnější politickou funkci *tchämongu* však nalezneme v případě I Sönggjeho (李成桂), později označovaného posmrtným titulem Tchädžo (太祖), který převratem svrhl stávající dynastii a v roce 1392 založil novou dynastii Čosön a usedl na trůn. Protože nebyl legálně nastupujícím panovníkem, bylo nutné svůj převrat podložit vůlí Nebes a svým nadpřirozeným původem. Právě tomu posloužil neobvyklý *tchämong*, který je spojován s jeho narozením. Duch hor z hory Päktusan přišel ve snu k I Čačchunovi (李子春), otci I Sönggjeho, a poradil mu, aby se modlil za syna. Vystoupil tedy s manželkou na horu, modlil se po sto dní a vrátil se zpět domů. Jedné noci se mu zjevil sen, že mu dal posel z Nebes zlatý předmět a řekl, „Toto ti dal Nebeský Bůh. Uchovej ho v bezpečí a použij ho k vládě nad východní zemí“ (Kang, 1993, s. 188).

Ačkoliv v moderních dějinách *tchämong* neslouží pro potvrzení vlády osobnosti Nebesy, stále podporuje pohled na danou osobu jako na člověka, který se narodil jako výjimečná osobnost s předpokladem proslavit se. Proto se i dnes setkáme se skvělými *tchämongy* obsahujícími symboly tradičně předpovídající významnou osobnost, které jsou připisovány korejským prezidentům 20. století nebo hvězdám populární kultury. K narození prezidenta No Tchäua (pr. 1988–1993) se vztahují dokonce dva příběhy. Jeho babička podle lidových příběhů snila o starém mnichovi, který jí předal dar, zatímco jeho matka měla sen o velkém hadu, který se ukrýval v poli a kousl ji do nohy. Tento had byl poté v rodině vyložen jako drak a chlapec měl být proto prý pojmenován Tchärjong (泰龍), tedy obrovský drak, ale pro zachování tajemství tohoto snu ho pojmenovali Tchäu (泰愚) (Kang, 2011; Hong, 2012).

Také k dalším prezidentům se váže více příběhů. Je tak vidět nejednostnost a ústní podání těchto příběhů, vždy je však kladen důraz na výjimečnost tohoto snu a symbolů, které

---

<sup>30</sup> V kronice *Samguk jusa* se k narození Kim Jusina vztahuje ještě jeden příběh obsahující zvláštní sen. Podle něj se Kim Jusin narodil jako převtělení hadače Čchunama z Kogurja, který byl na královnin rozkaz zabít a před svou smrtí slíbil, že se znovu narodí jako vojevůdce, který způsobí pád Kogurja. Toho dne v noci se Čchunam zjevil králi ve snu, kterak vstupuje do záhradní manželky knížete Söhjöna v Sille, Kim Jusinova otce (Irjön, 2012, Zázraky I, s. 64).

obsahuje. Mezi nimi dominuje sen o draku a nebeských jevech, zejména Slunci a Měsíci. Prezident I Sŭngman (pr. 1948-1960) byl například předpovězen snem, ve kterém do matčiných prsou vletěl drak, ale předává se také příběh, ve kterém dominuje slunce. Stejně tak byl prezident Kim Jöngsam (pr. 1993-1998) předpovězen dračím snem, ale vztahuje se k němu i *tchämong* o zářivém slunci (Hong, 2012). Také narození prezidenta I Mjöngbaka (pr. 2008-2013) bylo podle korejských představ předcházeno zvláštním snem. V něm jeho matka vylezla na horu a dívala se na měsíc v úplňku, který jasně osvětloval celé okolí. Matka pak měsíc uchopila a schovala si ho do sukně. Kvůli tomuto snu mu rodiče dali jméno Mjöngbak (明博), které odkazuje k zářícímu měsíci, a předpovídali, že se jejich syn dostane na vysokou pozici (Hong, 2012).

Výraznou politickou funkci nese také *tchämong* v případě reverenda Mun Sönmjönga jakožto zakladatele Církve sjednocení. V takovémto případě je důležité vytvoření vlastní mytologie a potvrzení jeho vyvolení Nebesy, a právě *tchämong* obě tyto funkce naplňuje.

Jeho matka, Kim Kjönggje, měla v době, kdy se měl reverend Mun narodit, sen. Uviděla bílého draka držícího v ústech velkou perlu, jak sestupuje z nebes. Možná z tohoto důvodu je křestní jméno reverenda Muna Jongmjöng, v němž „jong“ znamená drak (Pak, 2009)

Také současné populární hvězdy často odkazují k *tchämongu*, který předcházel jejich narození, a ten tak začleňují do své „image“. Herečka Čchö Čöngwön (\*1981) byla předpovězena snem, ve kterém se jejím rodičům zdálo, že našli v lese zářivý blyštivý diamand, herečka I Jöngä (\*1971) je spjata s *tchämongem*, ve kterém její matka zvedla zlatý prsten, a narození herce I Pjönghöna (\*1970) oznámil sen o drakovi, který prorazil zeď. Herečka Hwang Sinhje (1963) byla předpovězena snem, ve kterém se snesl z nebe nebeský zahradník s velkou, okouzlující květinou, kterou vložil matce do hrudi, bavič Sin Tongjöp odkazuje ke snu, ve kterém jeho rodiče z říční vody vylovily broskev, a matka sportovce Pak Čchanhoa prý snila o labuti na obrovském jezeře (Tchällöntchü, päu, kasu, kägümän, undong-sönsudür-üi tchämongün?, 2011).

Tato politická funkce, jak jsme ji představili, však není jedinou funkcí *tchämongu*, a to jak v historické době, tak v současnosti. Kang (2003) tvrdí, že zatímco vládcové využívali *tchämong* k legitimizaci vlastní vlády, pro obyčejné lidi plnil jinou funkci, a to funkci racionalizace svých sexuálních tužeb. Kang popisuje několik lidových příběhů, ve kterých

muži během dne naléhají na své manželky, které však styk odmítají až do chvíle, kdy jim manžel vypráví sen, který se mu zdál a který předpovídá narození potomka. *Tchämong* tak podle něj sloužil, a do jisté míry slouží i dodnes, jako záminka k pohlavnímu styku se svou manželkou nebo případně jinou ženou.

Obecně však lze shrnout, že úlohou *tchämongu* je povzbudit matku a potomka dobrým snem, který ukáže zářivou budoucnost dítěte a jeho kvality. Schopnosti dítěte jsou přirovnávány k obrazu obsaženému ve snu, proto se věří, že potomek bude silný, bojovný či ambiciózní chlapec jako drak nebo tygr nebo naopak půvabná či smyslná dívka jako květina nebo různé ovocné plody. Lze se domnívat, že zatímco první zmiňovaná politická funkce je v současném *tchämongu* spíše oslabena, role těchto snů v motivaci matky i dítěte se stále objevuje ve velké míře.<sup>31</sup> Pokud je tak potomkovi sen předcházející jeho početí sdělen, je vybízen k naplnění věštby tohoto snu a motivován k co nejlepším výkonům. Je možné proto říct, že *tchämong* tímto způsobem do určité míry formuje identitu dítěte.

Druhou významnou funkcí, kterou přisuzujeme zejména *tchämongu* v současné době a která je spíše než na potomka zaměřena na matku, je funkce potvrzení sociální identity matky jako korejské ženy, jejíž povinností je snít o narození svého potomka. Žena tak naplňuje svou roli korejské matky a znovu se odkazuje ke svým tradicím, z nichž *tchämong* vychází. To zmiňuje i Pak (2009, s. 166), který tvrdí, že *tchämong* nese archetypální obraz sdílený korejským národem již od dávné doby, a proto je jeho použití důležité pro získání identity člena společnosti.

Z moderního psychologického pohledu může být *tchämong* objevující se v průběhu těhotenství chápán jako způsob psychické přípravy nastávající matky na porod a narození dítěte. Jde o určitou formu navázání prvotního vztahu mezi matkou a nenarozeným dítětem, který se prohlubuje s narůstající dobou těhotenství nejen díky těmto specifickým snům, ale také formou prenatální výchovy. Mimo to sny v době těhotenství matce přibližují zdravotní stav plodu v děloze a jeho vývoj, případně ji upozorňují na komplikace při blížícím se porodu.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Pak (2009) ve své práci analyzoval šest moderních *tchämongů* a tvrdil, že tyto sny vůbec neodkazují k budoucí slávě potomků a tudíž pozbývají zmiňovanou politickou funkci.

<sup>32</sup> Zmínit lze také specifickou funkci, kterou má *tchämong* v klasických románech. Min (1984) stanovuje základní dvě, a to funkci vytvoření významného, ideálního hrdiny, a uvedení hrdiny do děje a nastínění jeho předem dané budoucnosti. Protože se nebudeme více zabývat literárním pojetím *tchämongu*, nejsou tyto funkce pro naši práci podstatné.

## 2.7. Tradice *tchämongu*

Prameny pro zkoumání *tchämongu* jsou rozmanité. Velkou část tvoří *tchämongy* zaznamenané v historických kronikách a literárních dílech, a to jak v těch, které přepracovávají dříve zmíněné historické záznamy, tak v románech čistě autorských.<sup>33</sup> V případě studia současného stavu a formy *tchämongu* však stěžejní pramen představují příběhy předávané orální formou. Studiu těchto *tchämongů* se zabýval nejen již zmiňovaný Seligson (1989), ale také Pak (2009), který se zejména ve své práci *Esej o výzkumu současných příběhů tchämong* (*Hjöndä-üi tchämong-dam jöngu siron*) nezabývá pouze samotným snem, ale zejména způsobem, jak je vyprávěn a předáván a jakou hodnotu má pro současnou společnost. Tato vyprávění *tchämong* autor chápe jako určitou formu orální literatury, která může zaplnit mezery v současném zkoumání orálně předávané literatury, protože odráží rozmanité folklorní myšlení a tradiční život.

V naší práci budeme čerpat příklady a dokládat charakter *tchämongu* zejména z těchto snů zaznamenaných v rámci dvou literárních proudů, které představují ideální hrdiny a významné osobnosti korejských dějin - z korejských nejstarších kronik *Samguk sagi* (三國史記) a *Samguk jusa* (三國遺事) a klasického románu *kodä sosöl* (古代小說). Na *tchämong* lze v těchto dílech nahlížet jako na součást souboru nadpřirozených úkazů, které doprovázejí početí významných hrdinů.<sup>34</sup>

Löwensteinová (2006, s. 135) tyto úkazy dělí do čtyř hlavních kategorií, a ačkoliv je vztahuje pouze na hrdiny *kodä sosölu*, dle našeho mínění je lze do určité míry uplatnit na všechny příběhy o narození významných osobností. Tyto kategorie jsou odvozeny zejména z principu, že je hrdina seslán Nebesy a ta způsobují i jeho samotné početí. První kategorií jevů doprovázejících jeho narození, jsou znamení Nebes, která reprezentuje zejména zjevení Buddhy, bódhisattvy, nebeského posla nebo jiné postavy, ke které se žena nebo muž modlili za dítě. Druhým typem těchto jevů je hrom, duha a další úkazy související s Nebesy, které

<sup>33</sup> Právě z důvodu, že se historičtí hrdinové stávají také ústředními postavami literárních děl, je kategorie historických a literárních děl nemožné zcela odlišit.

<sup>34</sup> Nejen početí, ale i hrdinovo narození je spjato s podivnými úkazy, které ho doprovázejí. Příkladem může být již zmiňovaný král Jurje, který se narodil v noci a pokoj v tu chvíli zaplnila zvláštní vůně, nebo král Päkče Asin (阿莘王, vl. 392-405), syn krále Čchimnjua (枕流王, vl. 384-385), při jehož porodu se objevilo nadpřirozená záře osvětlující noc (Kim, 2012, Silla, kniha 2, Král Jurje, s. 77; Kim, 2006, Päkče, kapitola 25, Král Asin, s. 268). Podobný jev líčí kronika *Samguk sagi* v záznamu o narození prvního syna silského krále Sinmuna (神□, vl. 681-692)<sup>34</sup>. „Sedmý rok [687], jaro, druhý měsíc. Narodil se [králův] první syn. Toho dne bylo počasí tmavé a pošmourné s prudkými hromy a blesky.“ (Kim, 2012, Silla, kniha 8, Král Sinmun, s. 256).

tedy opět odkazují na nebeský původ dítěte. Tyto jevy se mohou objevit ve snu, jako v případě Hong Kiltonga, jehož otci se zdálo, že se z nebe ozval rachot hromu a na zem se snesl zelený drak s dlouhými vousy, ale zejména v zábavné literatuře je jejich výskyt častější při samotném narození (Hö Kjun, 1992, s. 80). Třetí kategorii reprezentuje zjevení rostlin nebo zvířat, které odkazují k pohlaví potomka, a posledním typem úkazů, které doprovázejí narození výjimečného hrdiny, je vyjevení nadpřirozených bytostí, které ohlašují narození potomka, často prostřednictvím určitého daru. Někdy se hrdina zjevuje sám a zpravuje své rodiče o svém narození, které je důsledkem hříchů spáchaných ve svém životě. Příkladem je zjevení nebeského chlapce v románu *Hvězda Blesku* (Čang Kukčindžön), který se představí jako Hvězda Blesku a oznámí budoucím rodičům své narození v jejich domě (Hvězda Blesku, 1992, s. 106).

McBride (1998, s. 109) dále zdůrazňuje významný aspekt narození hrdiny, kterým je dlouhá doba těhotenství, jak dokládá na několika příkladech z historie. Významný sillský vojevůdce Kim Jusin (金庾信) se podle historických záznamů narodil po dvaceti měsících, tedy po dvakrát delší době než je obvyklé, a také sillský král Tcharhä (脫解王) byl narozen z vejce, které porodila jeho matka po sedmiletém těhotenství (Kim, b.r., kniha 41, životopis 1; Kim, 2012, Silla, kniha 1, Král Tcharhä, s. 39). Podobné doklady o výrazně delší době těhotenství najdeme také v čínské historii - dlouhým přenášením se vyznačoval skvělý král Yao (堯)<sup>35</sup>, který se narodil po 14-ti měsíčním těhotenství, nebo čínský vládce Kangxi (康熙)<sup>36</sup> (Irijön, 2012, s. 31; McBride, 1998, s. 109). Otázkou je, zda k výjimečnosti neodkazuje pouze příliš dlouhá doba těhotenství, ale také doba krátká, která se objevuje například u Mistra Kjunjóa, který se narodil po sedmi měsících (Životopis Mistra Kjunjóa, 2011, s. 169). Často je také zdůrazněno stáří matky, které je v době porodu často kolem padesáti let a jen potvrzuje výjimečnost hrdinova narození. Příkladem je opět zmiňovaný *Životopis Mistra Kjunjóa*, jehož matka otěhotněla až v šedesáti letech (Životopis Mistra Kjunjóa, 2011, s. 169).

Jak jsme již zmínili, velké množství *tchämongů*, které využijeme v této práci, lze najít v kronikách popisující dobu Tří království *Samguk sagi* (三國史記) a *Samguk jusa* (三國遺

---

<sup>35</sup> Legendární čínský vládce, vl. 2356 – 2255 př.n.l.

<sup>36</sup> Čtvrtý císař dynastie Ching, vl. 1661-1722.

事).<sup>37</sup> V následující části si představíme některé z nich, abychom tak vykreslili obraz příběhů, se kterými budeme pracovat.

V kronice *Samguk jusa* najdeme jeden z prvních zaznamenaných *tchämongů* v mýtu o králi Surovi (首露)<sup>38</sup>, mýtickém zakladateli státu Tā Karak/Kajaguk (大駕洛 / 伽倻國), který si vzal za ženu princeznu Hō Hwangok z Ajódhja.<sup>39</sup> Tu za ním na lodi poslali její rodiče poté, co se jim ve snu zjevil Nebeský vládce a nařídil jim, aby princeznu provdali právě za svatého a moudrého krále Suroa. Královně se po sňatku zdál sen o medvědovi a ona porodila prince Kōdunga (居登, vl. 199- 259) (Irjōn, 2012, Zázraky II, Karakkukki, s. 147).

Protože se tato kronika zaměřuje na život a skutky významných buddhistických mnichů, popisuje také několik *tchämongů* spjatých s jejich početím. Takovýto sen je popsán například u mnicha Čadžanga (慈藏):

Jeho [Čadžangův] otec byl vysokým dvorským úředníkem, ale stále neměl syna. Obrátil svou mysl ke Třem klenotům, pomodlil se k tisíciukému Avalókitéšvarovi<sup>40</sup> a sliboval: „Budu-li mít syna, vzdám se ho a učiním jej mostem přes moře Dharma<sup>41</sup>“. Jedné noci měla jeho žena sen, ve kterém se z Nebes přímo do jejích ňader snesla hvězda. Nato pocítila příznaky těhotenství a následně porodila syna v den Buddhových narozenin. Proto dostal chlapec jméno Sōndžongnang (善宗郎), Chlapec dobrého původu (Irjōn, 2012, Skutky významných mnichů, Čadžang ustavuje vinaju, s 287).

Čadžang opustil svůj světský život a sám se hluboko v horách věnoval meditacím. Ačkoliv byl opakovaně povoláván do úřadů, vždy toto místo odmítl a odešel rozšířit své vědění do Tang na Západě. Po návratu do vlasti mu byla svěřena zvláštní funkce, díky které se mu podařilo v zemi dále šířit buddhismus, stavět nové kláštery a pagody a kontrolovat správné dodržování jeho zásad (Irjōn, 2012, Skutky významných mnichů, Čadžang ustavuje vinaju, s. 287-291).

---

<sup>37</sup> Obě kroniky vznikly až v době Korjō. *Samguk sagi* byla jakožto oficiální kronika zkompileována r. 1145 historikem Kim Pusikem (金富軾), kronika *Samguk jusa* byla sepsána až na konci 13. stol. buddhistickým mnichem Irjōnem (一然).

<sup>38</sup> Král Suro se podle mýtu narodil z vejce, které se z nebes spustilo k devíti náčelníkům vládoucím na daném území, aby zde založil nový stát a v něm panoval.

<sup>39</sup> Korejsky Ajutcha; významné místo v Košálsku.

<sup>40</sup> Korejsky *Kwan'um* (觀音), je jedním z hlavních mahájánových bódhisattvů, který zosobňuje slitovný soucit (Irjōn, 2012, s. 390)

<sup>41</sup> Korejsky *Pōp* (法), Buddhovo učení.



Podobně najdeme *tchämong* také v životopise mnicha Wönhjoa, který se vyznačoval mnoha skvělými schopnostmi a poté, co zplodil syna s princeznou z paláce Josök, svlékl mnišské roucho a začal šířit učení mezi prostými lidmi pomocí písni.<sup>42</sup> Podle kroniky měla jeho matka sen, že do jejích řader vstoupil meteor a od té chvíle byla těhotná (Irjön, 2012, Skutky významných mnichů, Nespoutaný Wönhjo, s. 292).

*Tchämongem* bylo předpovězeno také početí mnicha Mjöngnanga, zakladatele Školy božské pečeti, který odešel studovat Buddhovu nauku do Číny, nechal podle legendy vystavět klášter Kümwangsa a díky svým tajným technikám pomohl odvrátit nebezpečí, které Sille hrozilo ze strany tangského císaře Gaozonga. Jeho životopis udává že „jeho matka prý otěhotněla poté, co se jí zdál sen, ve kterém spolkla modrou perlu“ (Irjön, 2012, Zaklínání, Mjöngnang, zakladatel Školy božské pečeti, s. 335).

Sen také předcházel narození hwaranga Čukčiho, který se stal pobočníkem Kim Jusina. Když se kníže Sulčong stal guvernérem v Sakču, vyrazil s průvodem na místo svého působení. Po cestě potkal mnicha, který čistil cestu v průsmyku Čukči, a oba byli při pohledu na sebe dojatí.

Měsíc poté, co kníže nastoupil ve svém novém působišti, zjevil se mu onen mnich ve snu, jak vstupuje do jeho pokoje. Také jeho žena měla stejný sen, o to to bylo podivnější a zázračnější. Kníže hned následujícího dne poslal člověka, aby se poptal po zdraví onoho mnicha a vyřídil mu pozdravy. Lidé ale řekli: „Ten mnich před několika dny zemřel.“ Posel se vrátil, a když si vše spočítali, den, kdy zemřel, odpovídal dnu, kdy se jim zjevil ve snu. „Zřejmě to znamená, že onen mnich se narodí v našem domě,“ pravil kníže. A znovu poslal vojáky, aby tentokrát uspořádali pohřební obřady na severní straně hory a před hrobem aby vztyčili sochu Buddhy Maitréji. A knížecí paní cítila příznaky těhotenství ode dne, kdy měla onen sen, porodila syna a ten se podle průsmyku Čukčirjöng jmenoval Čukči (Irjön, 2012, Zázraky II, Hwarang Čukči, s. 107).<sup>43</sup>

Také druhá významná korejská kronika z doby Tří království *Samguk sagi*, nabízí několik příběhů, v nichž se objevuje *tchämong*. Král Sansang (山上, vl. 196-227) vládnoucí v Kogurju se modlil k nebeskému bohu na vrcholu hory za potomka. Jedné noci se mu ve

---

<sup>42</sup> Zvláštní příběh se pojí také k jeho samotnému narození. Jeho těhotná matka procházela kolem kaštanového stromu, když na ni přišly porodní bolesti. Protože již neměla čas vrátit se domů, rozvěsila manželovy šaty na větve stromů a v tomto úkrytu porodila. Strom byl poté nazván sála a jeho plody sálovými kaštany, protože se lišily tvarem od obyčejných kaštanů. Tímto příběhem je narození mnicha Wönhjoa připodobňováno narození samotného Buddhy, který byl také porozen pod sálovým stromem.

<sup>43</sup> Tento sen splňuje obecná kritéria *tchämongu* jen částečně, a proto je možné ho chápat i jiným způsobem než jako *tchämong*.

spánku ozval hlas, který řekl: „Neboj se, tvá druhá žena ti dá syna.“ Když se probudil, byl zmatený, protože měl pouze jednu ženu, královnu. Jednoho dne uteklo z královského dvora prase, které dokázala chytit jen pohledná, vesnická dívka. Král se o ní doslechl a v noci ji navštívil, aby s ní strávila noc. Dívka byla poctěna a odpověděla: “Strávím s vámi noc, ale pokud vám porodím dítě, nedopustíte, prosím, aby mu bylo ublíženo žárlivou královnou.“ Král jí to slíbil a ona mu podle snu porodila dědice, Tongčchöna (東川, vl. 227-248)<sup>44</sup> (Kim, b.r., Král Sansang, rok 203, měsíc 3, Adürül katkirül wönhada).

Také Kim Jusin (金庾信), významný silský generál, který se zapříčinil o sjednocení Korejského poloostrova pod státem Sjednocená Silla, má ve své biografii zaznamenaný *tchämong* předcházející jeho početí. Jeho otci se zdál sen, ve kterém se na něj snesly dvě hvězdy Mars a Saturn, naopak jeho matce se ve snu zjevil chlapeček v plechovém brnění jedoucí na oblaku (Kim, b.r., Kniha 41, Biografie 1).

Druhým typem pramenů, z nichž tato práce čerpá, je korejský klasický román *kodä sosöl*, zábavný žánr převažující v Koreji od 17. do 19. století. Jde o formu starší zábavné prózy vycházející zejména ze starších biografií<sup>45</sup>, která pojednává o životě a skutcích hrdinů, a vyznačuje se poměrně striktním dělením na několik částí s jasnou dějovou strukturou.

Tyto romány lze rozlišit na několik typů- romány hrdinské, milostné, snové, rodinné, historické a dvorské, sociální a satirické, z nichž se *tchämong* objevuje zejména v případě prvního typu, románu hrdinského, který popisuje život osobnosti a demonstruje žádané ctnosti, obvykle hrdinství, oddanost a věrnost, a také v případě románu milostného. Pro nás je důležitý zejména úvod těchto příběhů, který se zaměřuje na popis narození hlavní postavy. Hrdina se často narodí starším rodičům z dobré rodiny, poté, co se za potomka chodí matka modlit do posvátných hor nebo buddhistického chrámu.<sup>46</sup> Potomek je seslán Nebesy, proto jeho početí i porod doprovázejí různá znamení zmíněná v úvodu této kapitoly (Löwensteinová, Pucek, 2006, s. 134).

---

<sup>44</sup> Také zvláštní jev, který předcházel narození krále Jurjeho, lze považovat za *tchämong*. Kronika uvádí, že jedné noci se jeho matka procházela venku a zář hvězdy vešla do jejích úst a ona otěhotněla. Té noci, kdy se Jurje narodil, zaplnila pokoj zvláštní vůně. (Kim, 2012, Silla, kniha 2, Král Jurje, s. 77). Vzhledem k tomu, že není jasně uvedeno, že by matka danou událost snila, nelze tuto událost mezi *tchämong* řadit jistě.

<sup>45</sup> Druhým zdrojem *kodä sosölu* je prozaický žánr *pchäsöl* založený na příbězích sebraných „z ulice“, který literáti přetvořili do nové formy jednoduchého, zábavného vyprávění s významným vlivem fantazie.

<sup>46</sup> Song (1996) ve své studii klasického románu klade důraz na tento aspekt dějové linie, ve kterém vystupuje manželský pár, kterým jsou vzoroví lidé, ale jejich jediným negativem je to, že nemají potomka. Poté vykonávají obřady a modlí se o narození syna, a nakonec skutečně vysněného syna, předpovězeného snem, získávají.

Příkladem je hrdinský román *Vyprávění o Hong Kiltongovi* (*Hong Kiltongdžon*, 洪吉童傳), který napsal korejský spisovatel Hō Kjun v 16. století. Zde se opět objevuje *tchämong*, který ministru Hongovi oznamuje zplození syna.

Ministr měl dva syny. Starší se jmenoval Inhjong a byl synem hlavní ženy, mladší Kiltong byl synem služebné Čchunsom. Ještě než se Kiltong narodil, měl ministr sen. Z nebe se ozval rachot hromu a zelený drak s dlouhými vousisky se snesl na zem. Ministr procítl a velmi se zaradoval. O snu pak dlouho přemýšlel. Nakonec usoudil, že se mu má narodit syn. Odešel tedy do vnitřní části domu. Paní Ju povstala a šla mu vstříc; uchopil ji za bílé nefritové ruce a přitáhl k sobě. Paní však přísně pravila: „Ministr a jedná jako nějaký mladíček, co shání dívky pro potěšení! Jak vulgárně a lehkomyšlně se chováte! Nemohu vám být po vůli.“ Spustila ruce. Ministr vyšel z vnitřních komnat, roztrpčený ženinou odmítavostí. Služebná Čchunsom mu právě nesla čaj. Ministr hleděl na její krásu a propadl jí. Zavedl ji do jedné z postranních místností a tam se s ní sblížil. Tou dobou bylo Čchunsom osmnáct let. Pohnut její pokorou, učinil z ní ministr svou konkubínu. Od té doby dívka cítila, že je těhotná, a když uplynulo deset lunárních měsíců, porodila chlapce, výjimečně silného a předurčeného k tomu, aby se z něho stala vynikající osobnost (Hō Kjun, 1992, s. 80).

Hong Kiltong vyroste v muže skvělých schopností, který kvůli intrikám ministrovy konkubíny opustí domov, stane se vůdcem bandy loupežníků a díky svým nadpřirozeným schopnostem se mu podaří uniknout z mnoha pastí a založit nový stát, kde klidně vládne. V příběhu jsou mnohokrát vyzdvihovány Hong Kiltongovy zvláštní schopnosti - znalost magie, která mu pomůže uniknout při pokusu o jeho vraždu a dát svou podobu dalším sedmi mužům, kteří v jeho jménu spravovali další provincie, nadlidská síla, která mu pomůže získat post vůdce loupežníků, důvtip a spravedlnost, díky níž přepadává pouze ty, kteří se obohatili neprávem (Hō Kjun, 1992, s. 80). *Tchämong*, ve kterém se zjevuje drak za zvuků úderů blesku, tak jen dokresluje zvláštní schopnosti tohoto muže, které můžeme v příběhu očekávat.

Podobný *tchämong* nalezneme také ve *Vyprávění o Čang Kukčino* (*Čang Kukčindžon*, 張國振傳), v češtině přeloženém jako *Hvězda blesku*, jehož autorství není známé. Čang Kukčinuův otec, bývalý ministr, si stýskal, že nemá potomka, který by po něm přinášel oběti, když v tom za ním přišel mnich s radou, aby vystoupil na jednu ze slavných hor a uspořádal zde oběti. Ministr vycítí, že se nejedná o obyčejného mnicha, a vykoná vše podle jeho slov.

Zázrak se stal už té noci. Čang Keng-t'iou měl sen: Z nebe se k němu snesl modrý drak, otevřel tlamu a zaútočil. Pak se změnil v nebeského chlapce a pozdravil: „Býval jsem Hvězdou Blesku. Nefritový císař mne potrestal a vyhnal do světa lidí. Nevěděl jsem kam jít; naštěstí mne Nejvyšší Buddha určil za syna do vaší rodiny. Přišel jsem tedy a doufám, že mně přijmete.“ I když to byl jen sen, Čang Keng t'iou všechno slyšel až příliš zřetelně a dlouho mu scéna zůstala v paměti živá. Nebeský chlapec domluvil a ztratil se. Čang se probudil, a protože bylo všechno tak jasné a přitom podivuhodné, považoval sen za nebeské znamení. Hluboce přemýšlel a pak sen vyložil paní, která spala vedle něho. I ona ho překvapila, neboť se jí zdálo cosi podobného. Od toho měsíce se paní cítila být těhotná (Hvězda Blesku, 1992, s. 106).

Příběh o hrdinovi Čangovi není uvozen pouze tímto snem, ale dalšími zázraky, které doprovázejí jeho narození- linoucí se vůně v době jeho narození a zjevení víl, které pomáhají matce po porodu.

Když se naplnilo deset lunárních měsíců, zázrak se dostavil znovu. Paní už vytušila den porodu a zůstala ležet. Pojednou se místnost naplnila vůní a sotva to tušila, narodil se chlapec, krásný jako nefrit. Zachřestily drahé šperky a vstoupily dvě víly. Umyly dítě vodou ze zlaté láhve, pak ho opatrně položily vedle matky. Ta jim děkovala: „Přišly jste do lidského světa, abyste mi pomohly při porodu! Nevím, jak vám mám poděkovat.“ „Pomáháme v nebi ženám a dostaly jsme rozkaz od Nefritového císaře; proto jsme zde,“ řekla jedna z víl a dívala se přitom na paní laskavými očima. „To dítě patří nebi a bylo jen vyhnáno do světa lidí. Vychovejte ho jako vzácný dar; v budoucnu vám zaručí bohatství a štěstí...“ (Hvězda Blesku, 1992, s. 107).

Chlapec má navíc na zádech černé tečky, které se podobají osmadvaceti nebeským souhvězdím, což dokazuje, že v sobě spojil nebeské i pozemské zázraky. Jeho výjimečnost prohlédnou nejen jeho rodiče, ale také taoistický mnich, kterého nechal povolat král státu Tatan po svém vpádu do státu Mingů a chlapcově zajetí. „Je to Hvězda Blesku, která sletěla z nebe do státu Ming. Nevěděli jsme, kde se nachází, ale teď vidím, že tento chlapec má na sobě znamení sedmi hvězd a dvaceti osmi souhvězdí. Stane se neobyčejným a věrným poddaným“ (Hvězda Blesku, 1992, s. 109).

*Tchāmong* je obsažen také v anonymním románu *Čanghwa Hongnjōndžōn* (薔花紅蓮傳), tedy *Vyprávění o Růži a Rudém lotosu*, který spadá do románů s rodinnou tematikou. Tento román vypráví příběh dvou sester se všemi vzorovými atributy, které musí po smrti své matky přijmout macechu osnující plány, jak se jich zbavit. Díky jejím intrikám obě dívky zemřou a spravedlnosti se dočkají až díky nově přichozímu úředníkovi, který macechu potrestá a duše

dívek se převtělí do nově narozených potomků jejich otce. Narození starší dívky, Čanghwy, je v příběhu předpovězeno zvláštním úkazem, který se zjevil její matce. Najednou se z nebes snesl anděl a podával ženě jednu květinu, když si ji však chtěla vzít, zvedl se silný vítr a květina se změnila v taoistickou vílu a vstoupila do jejích prsou. Žena sen pověděla manželovi, který ho vyložil jako šťastné znamení a skutečně od toho měsíce začala žena jevit známky těhotenství a poté za krásné vůně porodila dceru se zvláštním vzhledem i schopnostmi, kterou pojmenovali Čanghwa (Čanghwa Hongnjöndžön, 1954).

*Tchämong* je obsažen také v dvorské próze, tedy v hlavních dvou románech, které ji představují - *Vyprávění z dlouhé chvíle* (*Handžungnok*, 閑中錄) a *Vyprávění o královně Inhjön* (*Inhjön wanghudžön*, 仁顯王后傳, v českém překladu *Královna Inhjön*).<sup>47</sup>

*Vyprávění z dlouhé chvíle* představuje memoáry korunní princezny Hong (1737-1815), která v nich popisuje svůj život s psychicky vyšinutým manželem, korunním princem Sadoem (1735-1762), jenž podle zákonů státu spáchal zločin a byl proto vlastním otcem, králem Jöngdžoem, uzavřen do truhly na rýži, kde po osmi dnech zemřel. Vypovídá se ze své složité situace, kdy měla zaujmout roli oddané manželky a zároveň ctít panovníka, svého tchána, a po smrti svého manžela žila neustále ve strachu o svůj život. Memoáry uvozuje příběhem o svém narození:

Před mým narozením viděl prý otec ve snu černého draka. Nemohl proto uvěřit, že se mu narodila dcera. Můj děd, kníže Čonghon, ho ale vyvedl z omylu: „Je to sice dívka, ale nebude to jen tak obyčejné dítě.“ (Hjegjöng, 1997, s. 66).

Princezna Hong porodila korunnímu princovi čtyři děti, z nichž první syn zemřel již v kojeneckém věku. Narození druhého syna, budoucího krále Čöngdžoa (正祖, vl. 1752-1800), bylo předpovězeno takovýmto snem:

V desátém měsíci roku sinmi se princovi zdálo, že do jeho ložnice vlétl drak a hrál si s perlou. Měl z toho divný pocit. Právě té noci namaloval na kus hedvábí draka a zavěsil ho na stěnu. Bylo mu tehdy sedmnáct a v tom věku se zdávají ty nejfantastičtější sny. Ale jeho výklad byl jasný: „Budeme mít dalšího syna.“ Sen opravdu znamenal narození dnešního krále (Hjegjöng, 1997, s. 87).

---

<sup>47</sup> Třetím významným románem v této kategorii je *Deník roku kječchuk* (*Kječchuk ilgi*, 癸丑日記).

Stejně tak najdeme zmínku o *tchämong* také v románu *Vyprávění o královně Inhjŏn* (*Inhjon wanghudžon*) z doby panování krále Sukčonga (vl. 1674-1720) pojednávající o královně z rodu Min, posmrtným jménem Inhjŏn, která je vystavena intrikám královny konkubíny a dokáže je přečkat jen díky svým ctnostem a oddanosti a znovu se tak vrátit do přízně svého manžela. „Před narozením dítěte měla matka zvláštní sen a 23. dne čtvrtého měsíce roku čongmi porodila dceru. Rodiče dlouho tajili znamení, jež porod provázela. Bylo zřejmé, že dívka bude mít neobyčejný život“ (Královna Inhjŏn, 1997, s. 9).

Také *Vyprávění o Čchunhjang* (*Čchunghjangdžon*, 春香傳), nejznámější korejský příběh o vzorové ženě Čchunhjang obsahuje *tchämong*. Tento román popisuje příběh mladé dívky, která se zamiluje do syna okresního úředníka a po jeho odchodu s otcem mu slíbí, že na něj počká. Do oblasti však přijede nový úředník, který ji nutí, aby se stala jeho konkubínou, a po odmítnutí je uvězněna. Příběh končí šťastně poté, co se její milenec, který získal významnou pozici, vrací a zachrání ji. Tento příběh demonstruje zejména kvality ideální ženy, kterými je cudnost, morálnost a oddanost, a proto se Čchunhjang stala symbolem milující korejské ženy.

Čchunhjang je počata velmi pozdě, když její matka Wolmä, bývalá *kisäng*, dosáhla již věku čtyřiceti let. Trápí se tím a navrhne manželovi, aby odešli do chrámu v horách a modlili se za dítě. Vyjdou tedy na horu Čirisan, předají obětiny a o něco později se jim zdá sen, ve kterém se k nim snese víla na jeřábovi. Ve vlasech má diadém, oblečená je v oslnivých šatech, v ruce nese květ kasie (skořice) a řekne jim, že je dcerou krále dešťových kapek, který ji kvůli jejímu provinění s milencem vyhnal do světa lidí. Bůh hory Turjusan se nad ní slitoval a ukázal jí cestu do jejich domu. Toho měsíce začala Wolmä prokazovat znaky těhotenství, a za deset měsíců se pokoj naplnil vůní, mraky se zbarvily pěti barvami, a ona porodila dceru. Matka byla sice zklamaná, že se jí nenarodil syn, ale skvěle se o ni starala a Čchunhjang vyrostla v chytrou a nadanou dívku (Čchunghjangdžŏn, 2007, s. 11-13).

Jiná verze příběhu udává odlišnou podobu *tchämongu*, což jen dokládá jeho variabilitu. V této verzi se opět z Nebes snáší víla, avšak v rukou nese květ slivoně a květ broskvoně, z nichž ten druhý podává matce a oznamuje jí, že slivoň k ní přijde sama (Čchunghjangdžŏn, 1966).

Téměř totožný *tchämong* najdeme ve *Vyprávění o Sim Čchŏng* (*Sim Čchŏngdžon*, 沈淸傳), který představuje hlavní hrdinku Sim Čchŏng jako příklad dokonalé ženy oddané rodičům. Tato dívka vyrůstá jen se svým slepým otcem a odmala se o něj stará a získává peníze pro

jejich živobytí. Aby byl otci zrak navrácen, obrátí se k Buddhovi a slíbí klášteru dar v podobě 300 pytlů rýže, který však není schopna sehnat. Rozhodne se proto získat peníze tak, že se prodá kupcům, kteří shánějí panny jako oběti pro božstva vod. Příběh však nekončí tragicky, dívka je zachráněna Dračím králem a v podobě lotosu se dostane do císařského paláce a stane se ženou krále. Na konci příběhu se dcera opět setkává s otcem a tomu je navrácen zrak. K neobyčejnosti dívky ve formě její neskonale oddanosti k otci je odkázáno právě již v *tchāmongu* uvozujícím tento příběh. Ve snu její matku, pan Kwak, „obklopila oblaka pěti barev na všech stranách“<sup>48</sup> a z nebes se snesla víla jako nefrit jedoucí na jeřábovi. Paní Kwak k ní zvedla oči a podrobně si ji prohlédla. Měla na hlavě zářivou čelenku sedmi pokladů, oblečen měla šat se vzorem záře mlhy, jaký oblékají taoističtí svatí, v pase měla zavěšený střepec pěti barev a za znějícího zvuku cinkání se s květem skořice v rukou přirozeně snesla na zem.“ Tato víla se, stejně jako v předchozím případě, matce představí jako dcera svatého na nebesích, která byla kvůli svým proviněním poslána mezi lidi a bódhisattva Sökkamoni (skt. Šákjamuni) ji poslal do jejich domu. Poté vstoupí matce do hrudi a ta se s úžasem probudí a vypráví příběh manželovi, kterému se zdál ten samý sen. Od toho měsíce začala paní Kwak projevovat znaky těhotenství (Sim Čchöngdžön, 1966, s. 12-13).

## 2.8. Současný stav *tchāmong*

V Koreji představuje *tchāmong* stále poměrně rozšířený jev<sup>49</sup>, což potvrzuje nejen pozornost věnovaná tomuto tématu na internetu v podobě internetových diskuzí a blogů, ale i množství populárních publikací zaměřených na správnou interpretaci symbolů obsažených v *tchāmongu*. Přesto je však zřejmé, že výskyt *tchāmongu* a víra v jeho schopnost předvídat budoucí události v současné době neustále klesá. Tento posun si můžeme demonstrovat na dvou dříve zmíněných výzkumech z let 1974 a 1986. Zatímco výzkum psychologa Muna (1974) založený na analýze více než 1500 *tchāmongů* tvrdil, že naprostá většina zkoumaných osob v době těhotenství měla *tchāmong*, o deset let později provedená studie v nemocnici Jödžu již přinesla poněkud odlišné výsledky. Na základě tohoto výzkumu z poloviny 80. let

<sup>48</sup> Pětibarevné mraky symbolizují pětinasobné štěstí a mír (Eberhard, 2001, s. 177).

<sup>49</sup> Menší pozornost je snům o početí věnována například v Čínské lidové republice, Japonsku či na Taiwanu, kde byly v historii velmi populární, ale jejich praktikování stále klesá. Tento trend dokazuje například výzkum z let 2007-8, který probíhal v Číně a zaměřoval se na faktory, podle kterých ženy tradičně předpovídají pohlaví svých nenarozených dětí. V tomto výzkumu se předpovědi pohlaví pomocí snů umístily až na šestém místě, tedy za předpověďmi pomocí intuice, preferencí jídel či chutí, předpověďmi okolí, tělesným stavem v době těhotenství nebo předpovídáním v almanachu (Loo, Luo, Su, Presson & Li, 2009).

prezentoval Kim (1985) výsledky tvrdící, že přibližně 52% dotazovaných potvrdilo objevení *tchämongu*, avšak celých 40% si na podobný sen nepamatovalo a ani nepomyslelo, že by se takovýto sen měl objevit. Ačkoliv musíme zohlednit odlišné místo a podmínky těchto dvou výzkumů, je zde možné vystopovat tendenci ustupování *tchämongu* a přisuzování mu menší váhy.

Tento trend potvrdil další výzkum z 90. let, který však zároveň odhalil velký rozdíl mezi matkami v nukleárních a tradičních rodinách. Ve skupině matek žijících v nukleárních rodinách, které žily spíše ve městech a preferovaly moderní způsob života, se pouze třetina žen v těhotenství spoléhala na *tchämong*, zatímco ve vzorku matek v tradičních rodinách žijících většinou na vesnicích to byla celá polovina (Park Synn, 1993, s. 106). Rozdíl v přístupu k *tchämongu* v zemědělských oblastech s převládajícím životem v tradičních rodinách a městech vyznačujících se moderním způsobem života v nukleárních rodinách naznačil také psycholog Mun (1974) ve výše zmíněném výzkumu, v němž zdůraznil výrazně vyšší podporu *tchämongu* právě v zemědělských rodinách. Je tak zřejmé, že s neustálou modernizací společnosti a narůstající vzdělaností matek postupně upadá spoléhání se na tradiční postupy v době těhotenství, což se odráží v menší víře v *tchämong*. Mimo to se také mění způsob získávání informací o těhotenství a porodu, kdy nastávající matky nejsou už závislé pouze na starší generaci žen ve své rodině, ale informují se také z množství populárních knih připravujících matku na porod. I přes narůstající množství dostupných informací o těhotenství a porodu a výraznou technikalizaci porodu, který se odehrává v nemocnicích a předchází mu řada vyšetření a testů, které zajišťují zdraví matky i dítěte, se však ženy od tradičního přístupu k těhotenství zcela neodvrátily a naopak se ho snaží propojit s tímto medicínským přístupem (Kim, 1997, s. 189). Jedním z hlavních faktorů, který k tomuto praktikování předpovědi pohlaví dítěte na základě *tchämongu* přispívá, je ilegálnost ultrazvukového určení pohlaví plodu v Jižní Koreji a dalších asijských zemích.



### 3. Zasazení *tchāmongu* do systému tradičních představ a praktik spojených s těhotenstvím a porodem

Porod je významná lidská zkušenost, jejíž společenský význam je formován kulturou, ve které rodící žena žije. Kulture napříč světem vyjadřují význam porodu skrze různá přesvědčení, zvyky a postupy. Tyto různé kulturní interpretace jsou součástí většího propojeného systému víry týkající se mužů, žen, rodiny, společnosti, přirozenosti, náboženství a nadpřirozených sil (Lefkarites, 1992, s. 385).

Takto popisuje těhotenství a porod psycholožka Lefkarites, která zdůrazňuje formování významu a chápání porodu dalšími kulturními a společenskými jevy. Je zřejmé, že také *tchāmong* patří do širokého systému představ a praktik spjatých s těhotenstvím, které na sebe navzájem působí s dalšími kulturními prvky a formují tak specifické pojetí těhotenství v korejské kultuře. Proto je vhodné si pro porozumění *tchāmongu* nastínit také další složky tohoto propojeného celku a význam narození dítěte pro korejskou společnost jako takového. V této kapitole si nastíníme průběh těhotenství v Koreji od počátečních snah o otěhotnění, tedy od modliteb směřovaných k různým posvátným entitám a zvláštních postupů provozovaných pro početí chlapce, přes početí až k prenatalnímu vzdělávání a konečně k porodu. Takovýto postup nám poskytne holistický pohled na těhotenství v korejské společnosti a odhalí propojenost a ukotvenost jednotlivých složek, které do něj vstupují, včetně námi zkoumaného *tchāmongu*.

#### 3.1. *Praktiky předcházející početí*

V tradiční korejské společnosti převládalo přesvědčení, že žena má po svatbě povinnost otěhotnět a porodit dítě, a tak naplnit svoje životní poslání. Porození potomka představovalo důležitou událost, která upevnila místo ženy v manželově rodině, a zároveň pozměnila její vztah s manželem i jeho rodiči (Kim, 1997). Manželčina úloha byla proto zcela naplněna až poté, co se jí narodil syn, který byl na základě patrilineárního systému rodiči výrazně preferován.<sup>50</sup> Ženy proto podnikaly různé kroky pro to, aby k jejich otěhotnění došlo co nejdříve po svatbě, a k tomuto účelu se řídily zejména orálně předávanými pravidly založenými na tradicích předávaných z generace na generaci v ženské rodinné linii.

---

<sup>50</sup> Preferenci synů v tradiční korejské společnosti si blíže představíme v následující kapitole.

V tradiční lékařské knize *Tongŭi pogam* (東醫寶鑑), tedy *Principy a praxe východní medicíny*, kterou na počátku 17. stol zkompiloval královský lékař Hŏ Čchun (許浚), byly uvedeny rady pro urychlení početí i přípravu na rodičovskou roli. Mezi tradiční praktiky, které žena měla vykonávat pro zlepšení reprodukčních schopností, patřilo například „vdechování“ měsíční záře při procházce po pláži, vyhnout se naopak měla králíčímu masu, rtuti, silným zápachům nebo smutečním vrbám (Park Synn, 1993, s. 33). Stejně tak v této knize najdeme informace o souvislosti dne pohlavního styku a pohlaví dítěte a některá tabu s ním související. Podle *Tongŭi pogam* je první, třetí a pátý den po ženě menstruaci nejvhodnější pro početí syna, naopak druhý, čtvrtý a šestý pro početí dcery. Také pokud by rodiče nedodržovali tabu pohlavního styku v době úplňku, odlivu, silné mlhy, velké zimy nebo tepla, nebo například v době, kdy jsou manželé opilí, nemocní, příliš hladoví nebo naopak moc plní, a z tohoto styku by žena otěhotněla, dítě zplozené za těchto okolností by se narodilo mentálně či fyzicky postižené a nejspíše by se nedožilo vysokého věku (Park Synn, 1993, s. 36-7). Pokud se i přes dodržování těchto postupů stále nedařilo ženě otěhotnět, přišly na řadu modlitby *kidža* (祈子) ke korejským božstvům a duchům, kteří mají podle tradiční víry schopnost přinést matce potomka. Mezi hlavní božstva, ke kterým byly modlitby směřovány, patří *Samsin*, *Sansin*, Dračí král, božstvo Sedmi hvězd *Čchilsŏng*, samotný Buddha nebo také rodinní předci (Kinsler, 1977, s. 27-34).<sup>51</sup> Ačkoliv se tento soubor nadpřirozených sil a božstev zdá být nesourodý a složený z uctívaných sil v různých náboženstvích, jde o typický znak korejského náboženského synkretismu, kdy se jednotlivá náboženství prostupují a vytváří harmonický celek. Korejské ženy se tak se svou žádostí o potomka mohly obracet na různá božstva a duchy, aniž by byly stoupencem daného náboženského směru.

Doklady o vykonávání obětí a modliteb za účelem seslání potomka, najdeme i v literárních záznamech. Za syna se k nebeskému bohu na vrcholu hory modlil král Sansang (山上太, vl. 196-227) v Kogurju, kterému se poté narodil syn Tongčchŏn (東川, vl. 227-248), zatímco otec mnicha Čadžanga (慈藏) se modlil k tisícírukému Avalókitéšvarovi a sliboval, že pokud mu sešle syna, vzdá se ho a učiní ho mostem přes moře Dharmy (Kim, 1973, s. 287-292; Irjŏn, 2012, Skutky významných mnichů, Čadžang ustavuje vinaju, s. 287). Také v románu o Čang Kukčínovi si jeho otec, bývalý ministr, stýská, že nemá potomka, který by po něm přinášel

<sup>51</sup> Blíže si některá tato božstva a duchy představíme ve 4. kapitole mezi symboly a postavami zjevujícími se v *ichämongu*.

oběti předkům, a poté získá od budhistického mnicha radu, aby vystoupil na jednu ze slavných hor a zde uspořádal oběti. Poté, co tak učiní, se mu ve snu zjeví modrý drak, který se promění v nebeského chlapce, a oznámí mu narození syna (Hvězda Blesku, 1992, s. 106). Výstižně je modlení o potomky v horských svatyních a chrámech popsáno ve *Vyprávění o Čchunhjang*. Její matka je frustrována tím, že nedokázala porodit potomka a přesvědčuje proto manžela, aby s ní šel do hor pomodlit se k božstvům a přinést jim obětiny. Manžel však této praxi nevěří a namítá „Kdyby bylo možné porodit potomka, jen když se člověk pomodlí, byl by vůbec někdo bezdětný?“ Žena se ho proto snaží přesvědčit slovy:

I velký Konfucius se modlil na hoře Igu a Čong Časan (první ministr doby Jara a podzimu) ze státu Čongse modlil na hoře Uhjŏng a narodil se mu potomek, tak copak i my nemáme na východě Kangsanu významné hory a skvělé chrámy? Ču Čchŏnŭo z Ungčchŏnu v provincii Kjŏngsang jak stárl, neměl potomky, a pak se modlil na nejvyšším vrcholku hory a narodil se mu Tämjŏngčchŏndža (císař dynastie Mingů). Tak i my zkusme přinést oběti [...] (Čchunhjangdžŏn, 2007, s. 10).

Záznam o modlení k božstvům o potomka najdeme i v současné době v Seligsonově sbírce *tchāmongŭ*. V následujícím příběhu vidíme nejen příklad modlitby k božstvu Sedmi hvězd o potomka, ale také výraznou preferenci synů.

Moje matka byla vdaná osm let, ale nemohla porodit žádné dítě. Její tchán s tchýní ji za to hubovali, protože neprodila syna. Modlila se v mnoha svatyních, a zvláště před jedním kamenem ve tvaru mužského údu, který byl věnován Božstvu Sedmi hvězd. Každé ráno před úsvitem vstala, umyla si vlasy a celé tělo v čisté vodě. Odešla z domu bez jídla okolo páté hodiny a asi dvě hodiny šla ke kameni, kde se modlila, protože se věřilo, že božstvo sestoupí do tohoto kamene a dá syna věrné ženě. Celý den pokračovala v modlitbách a vrátila se domů kolem desáté hodiny večer. To dodržovala sto dní i v chladné zimě, až nakonec měla sen (Seligson, 1989, s. 112).

Nejvýznamnějším z této skupiny božstev je *Samsin*<sup>52</sup>, tedy Tři božstva či Božstvo porodu, který se nastávající matce často objevuje v *tchāmongu* se symbolickým darem v ruce, a který podle pověr přináší dítě matce do dělohy a poté na plod dohlíží a ochraňuje ho při porodu i po

<sup>52</sup> Zapsání názvu *Samsin* čínskými znaky není jednoznačné, a proto vede k nesrovnalostem i v překladu tohoto termínu. Autoři se přiklání ke dvěma variantám: 1. 產神, ve kterém má znak 產 (*san*) hlavní význam porodu a znak 神 (*sin*) označuje ducha; 2. 三神, znak 三 (*sam*) s významem tři a znak 神 (*sin*) označuje ducha. V tomto případě číslice tři označuje trojici božstev Hwanin, Hwanŭng a Tangun, kteří jsou spjati s počátkem korejského státu. Názvy tohoto božstva se v regionech výrazně liší- v Sŏulu je používán termín *Samsin* nebo také *Samsin halmŏni*, naopak v oblasti Čŏlla je spíše rozšířen termín *Čiwang*.

něm.<sup>53</sup> Prosby žen o potomka jsou většinou zprostředkovány šamankami, které v rituálech předávají žádost k *Samsin* a přijímají zpět její odpověď. Kendall (1977) tento aspekt rituálů pro početí dítěte označuje jako „přijímání *Samsin*“, tedy přijímání její spirituální podpory prostřednictvím specifického rituálu. Při šamanistickém obřadu je *Samsin* znázorněna v podobě dýně, červeného hliněného krokodýla, dřevěné krabičky nebo jiného předmětu v závislosti na provincii, kolem kterého je umístěno obětní jídlo. Šamanka provádí modlitbu za početí syna, jejíž odpověď je rozeznána různými způsoby podle rýže přilepené na rýžový papír zakrývající nevařenou rýži v misce, zrn přilepených na gong či podle místa dopadu rýžového koláčku při jeho balancování na hlavě (Kinsler, 1977, s. 29). Kendall také připomíná rituál, při kterém šamanka vzývá *Samsin* a láká ji do dýňové naběračky plné rýže, kterou drží její zákaznice, tedy žena žádající o potomka. Pokud se naběračka během obřadu začne třást, je potvrzena duchova přítomnost, a žena si naběračku odnese domů, kde ji pověsí v pokoji určeném pro početí dítěte (Kendall, 1984, s. 62).

Kromě *Samsin* se ženy modlí také k *Čchilsöngsin* (七星神), tedy božstvu Sedmi hvězd, které je na Dálném východě nazýváno jako božstvo Velkého vozu či Velké medvědice a zajišťuje dlouhý život a štěstí, zahrnující také snadný porod, zdravé dětství, prosperitu a mužnost (Kim Hogarth, 1994, s. 37). Dalším významným božstvem, které má podle korejských představ schopnost přinést ženě potomka, je Dračí král, *Jongwang* (龍王), sídlící ve všech formách vodních útvarů, nebo *Sansin* (山神), tedy Duch hor tradičně zobrazovaný jako stařec doprovázený tygrem. Z božstev spojených s početím pak mimo jiné odkazují k buddhismu Tři Buddhové, korejsky označovaní *Sambul* (三佛), kteří jsou zobrazováni jako trojice mužů v šatech buddhistických mnichů a představují božstva porodu, plodnosti a štěstí (Kim Hogarth, 1994, s. 14).

### 3.2. Preference synů

Jak jsme již zmínili, v tradiční korejské společnosti, ve které je uplatňován silný patriarchální systém, byli výrazně preferováni synové, a proto ačkoliv je v historických záznamech často hovořeno o modlitbě či skládání obětí pro početí „dítěte“, lze usuzovat, že je ve většině

---

<sup>53</sup> Ačkoliv je víra v *Samsin* rozšířená po celé Koreji, přesvědčení o jejích konkrétních schopnostech a činnostech se stejně jako její označení v různých provinciích liší. V provincii Čolla se například věří, že Čiwang chodí do hor a odtud přináší dítě, které vloží matce do dělohy a později se o něj stará až do padesátého dne po porodu, zatímco v jiných oblastech je část popisující přinesení dítěte z hor vynechána a ochrana dítěte po porodu je zkrácena pouze na tři dny, jinde je naopak rozšířena na sto dní.

případů míněna prosba za mužského potomka.<sup>54</sup> Tato výrazná preference je založená na faktu, že narození syna bylo spjato s mnoha výhodami a nadějemi do budoucna. Nejvýznamnější hodnotou mužského potomka bylo to, že zachová rodovou linii a ujme se v budoucnosti všech povinností, zatímco dcera odcházela po svatbě do rodiny svého manžela. Syn také mohl svými budoucími činy přinést rodině slávu, a proto jeho narození představuje přínos potenciálního zisku hodnoty a respektu do rodiny. Korejská kultura do určité míry stále čerpá z tradičního čínského spisu *Kniha synovské oddanosti* (*Xiaojing*, 孝經, korejsky *Hjogjŏng*,) ze 4. stol. př.n.l., který dává návod synům, jak uctívat své rodiče, a tak zároveň popisuje význam narození mužského potomka pro rodiče i celou rodinu: „[Tudíž] první povinností syna je pečlivě věnovat pozornost každému přání svých rodičů. Další povinností je věrně sloužit své vládě; a poslední je udělat si dobré jméno“ (The Book of Filial Duty, 1908, s. 17).

Není proto překvapením, že ženy i muži podnikali poutě do hor za modlitbami pro mužského potomka, jak jsme si výše ukázali na příkladech z literatury, a neváhali investovat do šamanských rituálů. Byly však praktikovány i jiné postupy, které měly zaručit narození mužského potomka. Pohlaví počatého dítěte bylo možné ovlivnit při samotném pohlavním styku, a to na základě představy, že děloha má dva otvory - pokud semeno vstoupí levým otvorem, je počat syn, pokud otvorem pravým, je počata dcera. Proto žena po styku ležela pouze klidně na levém boku a nesměla hýbat levou nohou (Cha, Chung & Lee, 1977, s. 121).

Stejně tak i symbolika *tchāmongu* odkazující na mužského potomka byla v minulosti výrazně preferovaná a sňala z ženy úzkost o pohlaví potomka. I v některých dnešních příbězích se s touto preferencí setkáme:

Moji rodiče se modlili k Bohu za pomoc a přáli si, aby měli syna. Ale babička porodila mou matku. Byli zklamaní, protože dítě byla dívka, ale dobře se o ni postarali (Seligson, 1989, s. 41).

---

<sup>54</sup> Preferenci synů vidíme i v básni v *Knize písní* (*Shijing*, 詩經), ve kterých se hovoří o synech, kteří „budou spát ve skvostných postelích, budou se odívat do barevných hávů, hrát si s jadeitovými žezly, hlasitě křičet, budou nosit rudé šerpy a proslaví dům svou mocí“ a dcerách, které „budou spát na zemi, budou zabaleny do plen a hrát si budou s hliněnými střepy“ (Shijing, Section 2, Chapter 4, báseň 189; překlad Eberhard, 2001, s. 50).

Synové byli preferováni do té míry, že pokud se v *tchāmongu* objevily symboly předpovídající narození dcery, rodina často praktikovala zvyk *čōnnjōünam* (轉女爲男), tedy přeměnu plodu z dívky v chlapce. Tento zvyk probíhal tak, že rodinní příslušníci ženě bez jejího vědomí museli pod postel položit sekeru, tři ocasní pera kohouta nebo manželovy vlasy či nehty (Kang, 2003).

V současné době je vidět nový trend, který má své počátky na konci 50. let, v klesající preferenci synů zejména u městských, vzdělaných matek. Také se postupně mění hodnoty, které se s potomky pojí - v 70. letech se mezi nimi objevily také hodnoty šťastného rodinného života, potěšení z výchovy dítěte a pomoc s domácími pracemi, které v porovnání s tradičními hodnotami dávají prostor také ženským potomkům (Cha, 1979). Tento trend potvrzuje také Pak (2009), který ve své analýze šesti současných *tchāmong* došel k závěru, že se zde zcela neprojevuje preference pohlaví.

### **3.3. *Tchāmong* a těhotenství jako záležitost celé rodiny**

V době, kdy se ženě podaří počít, se tradičně objevuje právě *tchāmong*. Jak jsme si již představili, objevuje se tento sen nejčastěji v době prvního trimestru těhotenství, častý je však také jeho výskyt před samotným početím nebo v pozdější době těhotenství, popřípadě až po samotném porodu (Mun, 1974, s. 453).

„Tradiční korejská společnost viděla událost těhotenství a porodu jako společnou záležitost celé rodiny“ (Park Synn, 1993, s. 44) - tento výrok se zdá být pro popis doby těhotenství v tradiční korejské společnosti stěžejní, a implikuje zapojení širšího příbuzenstva i okolí do procesu přípravy na porod. Právě z tohoto jevu je možné odvodit vysvětlení, proč se *tchāmong* nezjevuje pouze nastávající matce, ale také jiným osobám, a to zejména manželovi<sup>55</sup>, rodičům matky a obecně starší generaci, případně dalším členům rozšířené rodiny či přátel. Podobně k otázce snění *tchāmongu* dalšími členy rodiny přistupoval i Kang (2003), který svou teorii založil na určitém korejském psychologickém „kolektivismu“, tedy nenahlížení na sebe sama jako na individuální entitu, jak je to podle něj v západních

---

<sup>55</sup> Snění o těhotenství se objevuje i u mnoha mužů v západní společnosti, ať už jde o podobná témata jako u ženy, tedy vodní zvířata, prostředí dělohy, plod, nebo přímo o sen, ve kterém se muž objevuje těhotný (Garfield, 1988, s. 190-1; Zayas, 1988). Kromě toho muži také často vykazují podobné symptomy jako jejich těhotné partnerky, tedy závratě, bolesti břicha, zad a hlavy. V primitivních společnostech se dokonce nachází zvyk *couvade*, kdy manžel těhotné ženy sám simuluje porod. Tyto známky jsou v našich podmínkách často vykládány jako důsledek určité závnosti a úzkosti z vyloučení, kdy si muž uvědomuje své vytěsnění z procesu těhotenství a porodu (Freud, 1987).

společnostech, ale naopak začleňování sebe sama do širší komunity. Základní skupinou, kterou Korejec chápe jako „my“, je jeho rodina, což podle Kanga umožňuje telepatický sen jako je právě *tchämong*.

Psycholog Mun (1974) analyzoval svůj vzorek 1504 současných *tchämongů* na základě osoby, které se tento sen zjevil. Ve většině případů to byla podle očekávání sama budoucí matka (1340 případů), sen se ale také zjevil otci (77 případů) a v několika případech i dalším rodinným příslušníkům (14) a sousedům (6). Také z analýzy 47 *tchämongů* obsažených ve starých korejských kronikách a spisech z dob Třech království a Korjŏ vyplynul podobný výsledek – nejčastěji tento sen snila matka, v několika případech otec, a zřídka dědeček nebo jiný člen rodiny (I, 1967).

Příkladem takového případu, kdy o narození potomka sní jeho otec, je pasáž příběhu popisujícího narození Hong Kiltonga. Tento hrdina byl předpovězen snem, ve kterém se ozval hrom, a z nebe se snesl zelený drak s dlouhými vousisky. Ministr Hong, Kiltongův otec, tento sen vyhodnotil jako *tchämong*, který značí narození syna, a rozhodl se tedy jeho poselství naplnit. Kvůli nepochopení manželky však syna splodil se služebnou a Kiltong, který se ve shodě se snovou předpovědí narodil jako výjimečný chlapec, se tak stal jeho nezákonným synem. Tento případ je zajímavý nejen pro demonstraci možnosti zjevení *tchämongu* také ve snu otce, ale také v tom, že zde ani předem není určena matka ohlášeného dítěte (Hŏ Kjun, 1992, s. 80).

Další případ, kdy se *tchämong* nezjevuje pouze otci, ale dokonce dalším příbuzným osobám, popisuje Seligson ve své sbírce současných snů.

Když bylo mé matce asi dvacet let, zdálo se jí, že trhala tři lilky ze zahrady, a poté, co si do jednoho kousla, je dala manželce svého staršího bratra. Měla divný pocit, protože si myslela, že je to *tchämong*, ale nebyla vdaná. Zavolala své švagrové, jestli není těhotná. Kupodivu odpověděla: „Ano.“ Porodila trojčata, chapce, ale jeden z nich je handicapovaný. Všem je teď třináct let.“(Seligson, 1989, s. 73).

Pomocí zjevení *tchämongu* je možné určit pohlaví dítěte, jeho povahu nebo osud. Pro předpovězení pohlaví však Korejci, tak jako jiné kultury napříč světem, používají i další indikátory, a to zejména fyziologické znaky a speciální chutě. Pokud má těhotná žena chuť na kyselé jídlo, podle korejské pověry to značí, že nosí holčičku, naopak chutě na maso nebo sladké potraviny naznačují chlapce. Pro předpověď pohlaví dítěte také může posloužit tvar

břicha těhotné ženy. Pokud má žena „špičaté“ břicho a žádné ranní nevolnosti, bude to dívka, pokud je břicho oblé a ranní nevolnosti se u ní vyskytují, bude to chlapec.<sup>56</sup>

### 3.4. Početí a *tchägjo*

Pokud se ženě podaří otěhotnět, přichází na řadu péče o dosud nenarozené dítě. V Koreji je v době těhotenství široce uplatňováno *tchägjo* (胎教)<sup>57</sup>, tradiční korejská prenatalní výchova či vzdělávání plodu, které je praktikováno na základě představy, že lidský plod je již od početí lidskou bytostí, kterou je nutné vzdělávat a formovat.<sup>58</sup> Jedná se tak o soubor chování nastávající matky a určitou péči o sebe samu, které podporují fyzický i psychický růst dítěte - napomáhají tedy k vývoji jeho schopností, osobnosti a inteligenci, stejně jako dobrých zvyků a budoucích plánů (Chang, Park & Chung, 2004, s. 1409). *Tchägjo* je v podstatě založené na předpokladu, který byl potvrzen i mnoha západními výzkumy, že veškeré chování, myšlenky a postoje těhotné ženy ovlivňují také růst a vývoj plodu v její děloze. Proto je nutné, aby se matka chovala ve shodě s tradičními představami a dala dítěti základ pro úspěšné rozvíjení svých vloh a schopností. Nejznámější matkou, která v historii Dálného Východu *tchägjo* praktikovala po dobu svého těhotenství, byla královna Da Ren (大任, korejsky Tchäim). Tato čínská císařovna z 12. stol. př.n.l. je dodnes uznávaná v Číně, Koreji, Japonsku i na Taiwanu a její způsoby prenatalní výchovy byly převzaty královskými a urozenými ženami, a poté se rozšířily po celé zemi a začaly být praktikovány obyčejnými lidmi.

Podobné rady najdeme i v knize *Tchägjo singi* (胎教新記) z počátku 19. stol., překládané jako *Nový návod pro prenatalní výchovu*, kterou sepsala I Sadžudang (李師朱堂, 1739-1821)

---

<sup>56</sup> Určování pohlaví dítěte podle tradičního systému znaků, kterými se nastávající matka vyznačuje, je běžné i u jiných kultur. Na Filipínách se například pohlaví určuje podle přítomnosti nevolností matky v těhotenství nebo podle „aktivity“ plodu - pokud se více „pohybuje“ na levé straně břicha ženy, je to chlapec, pokud na pravé, je to dívka (Hart, 1965, s. 29). Břicho těhotné ženy hraje důležitou roli v určení pohlaví dítěte i ve Vietnamu a Thajsku. V Thajsku se pohlaví určuje podle pupíku, ve Vietnamu podle tvaru břicha - ploché břicho značí chlapce, zatímco zašpičatělý tvar břicha znamená dívku. Podobně jako v Thajsku je také spojováno pohlaví dítěte se stranou břicha - pokud je levá strana břicha větší, jde o chlapce, pravá strana je naopak spjatá s dívkou. Jde o rozvinutí tradiční představy, že mužský princip je spjat s levou stranou a ženský princip s pravou. Ve Vietnamu je mimo to ve třetím měsíci předpovídáno pohlaví pomocí malé bambusové hůlky zabalené ve stočené pásce barevného papíru (Coughlin, 1965, s. 225-6).

<sup>57</sup> Název odvozen z čínského znaku 胎 (*tchä*), vyskytujícího se také ve slově *tchämong* a označujícího dělohu či plod, a znaku 教 (*kjo*) s významem učit či vzdělávat. Tento jev pochází stejně jako *tchämong* z Číny, kde je označován jako *T'ai Chiao* (胎教).

<sup>58</sup> Tomuto názoru odpovídá i fakt, že věk dítěte se na rozdíl od západních zemí začíná počítat již od jeho početí, tudíž novorozenec je již jeden rok starý.



pro širokou veřejnost<sup>59</sup> a ve které je dokonce zdůrazněno, že vliv matky na dítě po dobu deseti měsíců těhotenství je větší než vliv pozdějšího vzdělávání po dobu celých deseti let. Těhotné ženě se zde doporučuje vykonávat činnosti spojené s udržováním ladného chování a klidné a radostné mysli, dále provozování estetických činností k zušlechtnění citů, použití ohleduplných hodnocení předmětů a nácvik v kontrole před smyslovými podněty (Chang, Park & Chung, 2004, s. 1410). Korejské matky, zejména ty z vyšších společenských vrstev, přijaly tuto formu prenatalního vzdělávání za svou a kladly důraz na bezvýhradné dodržování předepsaných pravidel. Jeho správným dodržováním navíc matky do určité míry napomáhaly naplnit předpověď vyloženou z *tchämongu* svých potomků, a poskytovaly mu tak vhodné předpoklady pro jeho pozdější vzdělávání a společenský růst. V rámci tohoto prenatalního vzdělávání proto matky často své nenarozené děti připravovaly na svou budoucnost a seznamovaly plod s obsahem svého *tchämongu* (Seligson, 1988).

Park Synn (1993) dělí základní myšlenky prenatalní výchovy do sedmi bodů. Zaprvé by těhotná žena měla klidně sedět, poslouchat hudbu a dobrá slova, číst poezii a věnovat se kaligrafii. Naopak by se měla vyvarovat špatného a nepříjemného chování, pomlouvání a nevhodným slovům, stejně jako hříšným myšlenkám. Druhý bod je podobný, založený na představě, že po třetím měsíci těhotenství by měla být formována urozenost a vytříbenost, což vede k požadavku, aby se těhotná žena dívala na krásné věci, přírodu, klenoty a obrazy moudrých mužů, jelikož tyto vjemy jsou poté předávány plodu. Další dvě kategorie jsou zaměřené na věci a činnosti, kterým se žena musí vyvarovat, aby tak předešla potratu a případným komplikacím. Mezi ně patří například zákaz opírat se o zeď, stát na jedné noze, mýt si vlasy nebo nohy kolem doby porodu, namáhat se v domácnosti či se vyskytovat na nebezpečných místech, jako jsou drsné horské cesty či potoky. Do této kategorie také patří potravinová tabu, jako je pálivé jídlo, maso, alkohol nebo příliš ledové a horké nápoje. Pátý a šestý bod je spjat s omezením přílišné emocionální vypjatosti těhotné ženy a se sexuálními omezeními, poslední bod pak udává místa v domě, kterým by se žena měla v určitém měsíci těhotenství vyhnout (Park Synn, 1993, s. 40-41). Podobné předpisy nejsou unikátním korejským fenoménem, ale naopak se nacházejí nejspíše ve většině světových kultur. Na Filipínách je například nastávajícím matkám doporučováno jíst ovoce s bílou dužinou pro světlou plet' dítěte, naopak se nedoporučuje dívat se na ošklivé předměty, postižené lidi, či poslouchat morbidní či strašidelné příběhy. Vyvarovat by se matky měly také všem nepřátelským emocím a společensky nevhodnému chování, včetně posmívání se jiným lidem (Hart, 1965). V Thajsku nosí žena na ramenech nebo zápěstí talisman, který ji ochraňuje před

---

<sup>59</sup> Fakt, že kniha byla určena obyčejným korejským ženám, lze vyvodit z toho, že byla napsána v *hangŭlu*.

duchy a zároveň je spoutána mnoha zákazy a omezení, mezi která patří návštěva nemocného člověka, lhaní, zabití zvířete, přítomnost při porodu jiné ženy, spaní na zádech či noční koupel (Rajadhon, 1965). Podobná omezení najdeme i ve Vietnamu, kde se těhotné ženy opět musí vyhýbat duchům, a proto mají zakázáno účastnit se pohřbů nebo chodit v noci po ulici, stejně jako by se měly vyvarovat nošení šperků, pohledu na ošklivé scény a předměty, poslouchání vulgárních slov, negativním emocím a čtení rozrušujících příběhů (Coughlin, 1965). Jak je ale zřejmé, tato pravidla, ač obecně přijatá korejskou společností, nemohla být zcela dodržována v zemědělských oblastech, kde nedostatek finančních prostředků a pracovní síly nedovolovaly ženě věnovat se v době těhotenství pouze výchově plodu a přípravě na porod. V rurálních oblastech se tak těhotné ženy dále účastnily běžného života, práce na poli a dokonce ani přesně nedodržovaly jídelníček doporučený pro správný vývoj plodu. Těhotenství pro ně navíc bylo do určité míry stavem přinášející stud před veřejností, jelikož potvrzoval jejich sexuální aktivitu (Sich & Kim, 1978).

### **3.1. Potrat a zdravotní komplikace**

V průběhu těhotenství mohlo dojít ke zdravotním komplikacím matky i plodu, které mohly vést až k potratu nebo kritickým situacím při porodu.<sup>60</sup> Tyto komplikace se v mnoha případech projevíly také v *tchāmongu*, kde v symbolické formě zpravovaly o budoucích událostech. Tento jev si můžeme doložit na lidovém příběhu, ve kterém se ženě zdá o úmrtí jednoho ze synů.

I Čingjōngova dcera před svou svatbou snila, že jí strýc Hjōdžun přišel předat pět třípytíových ryb a řekl, že jsou to dračí mláďata. Vzala si ryby do sukně, ale jednu upustila. Ryba si zlomila vaz, takže si zpět přinesla jen čtyři. Později měla pět synů, kteří obsadili vysoké úřednické pozice, ale později si jeden ze synů zlomil vaz a zemřel (Han, 1993, s. 189).

Pak (2009) na základě analýzy příběhů *tchāmong* vyčlenil hlavní podmínku zdravého donošení dítěte. Tím je získání daného předmětu a bezpečný návrat s ním domů. Nejdůležitějším tedy není pouze získání předmětu, ale jeho vlastnění, nejčastěji ukrytí do

---

<sup>60</sup> V západní vědecké literatuře se tomuto tématu v rámci těhotenských snů věnují zejména autorky Stukane (1985) a Garfield (1988). Někteří vědci v čele s Maybruck (1986) dokonce věří, že těhotenské sny jsou natolik konzistentní, že je možné, aby předpověděly skutečné zdravotní problémy nastávající matky a vyvíjejícího se plodu, a mohou tak sloužit ve zdravotnictví jako prostředek určení budoucích komplikací.

sukní, a návrat s ním do bezpečí domova. Pokud ve snu tento „bezečný návrat“ neproběhne, dítě nebude vůbec počato nebo i když se narodí, zemře v mladém věku. Jako příklad uvádí Pak *tchāmong* předcházející narození dcery, která později zemřela. V tomto snu matka uviděla lákavou kukuřici a měla velkou touhu tuto kukuřici vzít a odnést si ji domů. Ve stínu velké vrby jí však kukuřice sebral stařec. Matka byla ztrátou zarmoucená a rozplakala se. Ve snu je přímo matkou zmíněno, že pokud by kukuřice odnesla domů, dítě by přežilo (Pak, 2009, s. 180). Kukuřice v tomto snu jasně vystupuje jako symbol plodu, který tradičně znamená narození chlapce, ale v tomto případě oznámil narození dcery. Z příběhu je zjevné silné pouto a náklonnost matky k plodu zobrazeném ve formě kukuřice, kterou chce matka získat. Tragický zlom zde zcela jistě hraje ztráta objektu naznačující ztrátu dítěte.

Jednoho dne mi žena smutně řekla: „Vyskočil na nás tygr. Bojovala jsem s ním, a když jsem spadla, chytil dítě a utekl s ním. Plakala jsem vzteky.“ Po několika měsících prodělala má manželka potrat (Seligson, 1989, s. 148).

Také Han (1993) poukazuje na schopnost *tchāmongu* předpovědět neštěstí spjaté s těhotenstvím, jako je potrat nebo narození dítěte s deformitami. Tvrdí, že štěstí přinášejí zejména sny, ve kterých je symbol plodu dokonalý a čistý, snící člověk drží tento symbol nebo ho neustále pozoruje a nikomu jinému ho nepředá.

Tématem *tchāmongu* postižených dětí se ve své studii zajímal zejména Ku (1999), který srovnával zastoupení a obsah *tchāmongu* mezi matkami s postiženým dítětem a s dítětem zdravým. Na základě analýzy 190 žen dospěl k těmto závěrům: Ve skupině matek se zdravými dětmi snilo *tchāmong* 80% žen, ve druhé skupině 72%. V případě matek se zdravým dítětem byla nejčastěji objevovanou kategorií symbolů zjevovaných ve snech zvířata (47%), a to zejména drak, had, tygr, jelen, ryba, želva, kůň a hmyz, dále pak rostliny (34,7%) z nichž nejvíce byly zastoupeny květiny, okurka, meloun, hrozny, zelí nebo broskve. Méně se objevovaly předměty (12,3%), které reprezentoval prsten, perla nebo diamant, a lidé (6,1%). Naopak matky s postiženým dítětem snily nejčastěji o rostlinách (45%), z nichž se nejčastěji objevovaly květiny, broskve a papričky, a dále o zvířatech (38%), předmětech (10%) a lidech (4,4%). Jak vidíme, ačkoliv se v těchto aspektech *tchāmongu* nacházejí určité rozdíly, nejsou výrazné. Podobně se významný rozdíl neobjevuje ani v místu a času děje *tchāmongu*. V první skupině matek se zdravým dítětem se *tchāmong* nejčastěji odehrával v létě, popřípadě na podzim, a vyskytoval se na hoře, v moři nebo na louce. U matek s postiženým dítětem byl děj *tchāmongu* zasazen nejčastěji do doby jara nebo léta, a ačkoliv je prostředí velmi podobné, jako druhé nejčastěji vyskytované místo byl udán domov. Ku také v rámci své studie

prezentoval několik nejčastějších forem *tchāmongu*, které předcházely narození postiženého dítěte. Tématy těchto snů bylo dítě bez rukou nebo nohou, dítě s tělesnými deformitami, člověk, který si obouvá staré boty, nebo nahá osoba uvnitř tmavě modré papričky. Část výzkumu zaměřená na praktikování *tchägja* byla vedena podobným způsobem. Kwōn zde porovnával poměr matek, které v těhotenství provozovaly *tchägjo* v obou skupinách - ve skupině matek se zdravým dítětem to bylo 80% žen, u matek postižených dětí poměrně méně, a to 65,5%. Hlavním rozdílem, který se ve výzkumu ukázal, byl rozdíl v oblasti, na kterou se matky v rámci prenatalního vzdělávání nejvíce zaměřovaly. Zatímco matky zdravých dětí kladly největší důraz na správný postoj mysli a naopak nejméně se kontrolovaly v tělesných aktivitách, u matek, kterým se narodilo postižené dítě, bylo toto centrum pozornosti opačné. (Ku, 1999, s. 216).

### **3.2. Narození dítěte**

S mnoha pověrami a zákazy je spojeno i období po narození dítěte, kdy se žena zotavuje z náročného porodu. K rychlému uzdravení má přispět nejen *mijōkkuk* (polévka z řas), tradičně podávaná rodičkám, ale také silná omezení svazující matky po dobu nejméně sta dní, ve kterých se žena musí vyhýbat námaze, extrémním teplotám i emocím. Kromě toho se na matku vztahují podobná pravidla jako v době těhotenství, tedy například vyhýbání se duševně nemocným lidem, lidem, jejichž rodinu potkala nedávno smrt nebo lidem, kteří se zrovna vrátili z dalekých cest. Zároveň pokračuje vzdělávání dítěte, které započalo již v děloze, a proto je potomek již od narození vystavován umění ve formě hudby, maleb či básní (Seligson, 2002, s. 91). Po narození dítěte je před dveřmi zavěšen provaz, který je ozdoben červenými papričkami, pokud je narozen chlapec, a větvičkami borovice, pokud se narodila dívka. Nezapomíná se ani na božstva, která matce dítě seslala jako odpověď na její modlitby, kterým jsou jako poděkování a zároveň prosba o ochranu novorozence vykonávány oběti, z nichž nejdůležitější je uctívání a obětování rýže a polévky *Samsin* tři dny po porodu. Pokud je dítě slabé a šamanka mu vyvěstí pouze krátký život, může být dítě rituálně „prodáno“ božstvu Sedmi hvězd (Kendall, 1984, s. 63).<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Toto prodání popisuje Kendall (1984) tak, že matka či babička věnuje do šamanské svatyně délku bílé látky a předává šamance do opatrování své dítě. Matka je poté povinna navštěvovat její svatyni a uctívat božstvo Sedmi hvězd vždy sedmý den sedmého lunárního měsíce.

## 4. Symbolika v *tchämongu*

### 4.1. Způsob výkladu *tchämongu*

Výklad *tchämongu* probíhá na stejném principu jako výklad jiných snů - *hämong* (解夢) - a při správné interpretaci může poskytnout informace nejen o těhotenství, ale také o jiných kvalitách a osudu budoucího potomka. Toto předvídání budoucích jevů ze snu *tchämong* je označováno jako *tchämongdžöm* (胎夢占), tedy věštění z *tchämongu*.

Podle Kanga (2002) existují tři způsoby, jak *tchämong* interpretovat. Prvním je výklad pomocí symbolů obsažených ve snu, které naznačují pohlaví očekávaného potomka. Tato interpretace vychází z lidového přesvědčení, že obyčejně květiny, jablka, třešně nebo jahody značí dívku, zatímco draci, tygři nebo medvědi oznamují narození chlapce. Podobný výklad uplatňuje většina populárních publikací určená nastávajícím matkám, které si díky těmto „snářům“ mohou svůj *tchämong* samy vyložit. Příklad tohoto výkladu *tchämongu* na základě určení hlavního tématu snu a jeho kulturně stanovené interpretace, uvedl Kwön (1999) v rámci své studie. První seznam snových motivů značí narození dívky:

1. Držet hrst malého ovoce jako jsou jahody, divoké hrozny nebo třešně, a všechny si je dát do pusy a sníst je.
2. Vidět kapra úžasných barev nebo ho jíst.
3. Natrhat dlaň květin a ukrýt je do sukně.
4. Vidět člověka, který se modlí v kostele nebo chrámu, popřípadě se zde sám modlit.

Následující příklad motivů v *tchämongu* je vykládán jako narození chlapce:

1. Vidět ve snu jasné slunce.
2. Získat od jiného člověka zrcadlo.
3. Objevit cenné předměty jako je zlatý pohár nebo miska.
4. Uvidět zvířata jako je drak, kůň nebo velký had a s nimi spojené předměty.

Druhý způsob výkladu, který se však neuplatňuje sám o sobě, ale blíže upravuje interpretaci snu podle dalších kvalit, využívá aspektů yin a yang.<sup>62</sup> Yin a yang jsou prvotní elementy,

---

<sup>62</sup> Záznamy o praxi věštění na základě principů yin a yang máme ze starověké Koreje dochovány například v příběhu o královně Söndök. Jednoho dne se v zimě shromáždilo u kláštera Jöngmjosa v Ongmundži (JZ od hlavního města) množství žab a po tři čtyři dny tu kvákaly. Královna kvůli tomuto znamení vyslala armádu na

z nichž se zrodila nebesa a země, a tvoří vždy spolupřítomnou entitu. Nemohou tak existovat samy o sobě, ale naopak jsou obsaženy v sobě navzájem a tvoří dualitu v každé věci.

Literárně je yin popisován jako „stinná strana hory“ a yang jako „slunečná strana hory“, nebo jako dva břehy řeky, z nichž na jednom leží stín a druhý je vystaven slunci (Huang Ti Nei Ching Su Wên, 2002, s. 13). Jsou jim také připisovány další prvky a kvality. Yangové prvky jsou například Slunce, nebe, den, oheň, teplo, sucho, světlo; yang má tendenci se rozrůstat, směřovat nahoru a ven. Yinové elementy jsou naopak Měsíc, země, noc, voda, chlad, vlhko, tma; smršťuje se a klesá dolů. Yin a yang jsou také připodobňovány k muži a ženě a jejich vzájemnému vztahu (Huang Ti Nei Ching Su Wên, 2002, s. 14). Právě tato dualita může být uplatňována v interpretaci symbolů obsažených v *tchämongu*, u nichž se zkoumají jejich kvality - barvy nebo chutě - a aktivita v průběhu snu na základě jejich tendence přiklánět se spíše k mužskému elementu (yang) či ženskému elementu (yin), a tedy předjímat narození chlapce nebo dívky.

Zářící nebo jasný objekt, jako je Slunce, třpytivý drahokam nebo zlatý pohár, je kvalitou yangovou, a proto odkazuje k narození chlapce, naopak temné, stinné, šeré barvy jako je stín, tmavé mraky nebo prostor v jeskyni, odkazují k dívce. Barvy nám také kromě pohlaví mohou naznačit charakter dítěte. Barvy duhy jsou pro umělecky založenou dívku, červená pro vášnivou dívku, modrá pro ctného muže. Černá barva na povrchu zeleniny nebo zvířete naznačuje poddajného a smyslného člověka, ale nepřírozeně kalná barva může varovat před neštěstím nebo dokonce smrtí. Měkký bílý povrch ovoce nebo zvířete symbolizuje ctnou ženu nebo váženého bojovníka, zatímco zářící bílé vlasy boha mohou oznamovat svaté dítě.

Nejen barvy, ale také chutě odkazují k pohlaví budoucího potomka - sladká chuť je spjata s dívkou, zatímco pálivá a kyselá s chlapcem, tudíž například pálivá červená paprička značí chlapce, zatímco sladké červené ovoce jako jablko značí dívku. Podobně se pro výklad snů uplatňují také čísla obsažená ve snu. Číslo „nula“ (např. ovoce bez semen) značí dívku jako odkaz k „prázdné“ děloze, „jedna“ odkazuje k chlapci, jelikož jeho penis se počítá jako „jedna“. Poloviční měsíc nebo něco rozděleného na dvě části (ústřice, rozkrojené ovoce) jsou symbolem dívky, protože je otevřená přijmout a nést život. Číslovka „dva“ je využívána pro dvojčata, „tři“ pro chlapce. Velké množství určitých předmětů znamená dívku jako odkaz k její plodnosti (Seligson, 1989, s. 218-222).

---

západ, kde se budou skrývat nepřátelská vojska. Tuto svou věštbu vysvětlila tak, že Ongmun, Nefritová brána, se říká ženským intimním partiím. Žena je yin, její barvou je bílá, bílá znamená západ. Z toho pochopila, že vojska budou na západě. Pakliže mužský orgán pronikne do ženského, obvykle umírá, a proto pochopila, že bude snadné je polapit a porazit (Irjŏn, 2012, Záznaky I, s. 62).

Třetím nástrojem pro interpretaci *tchämongu* je pozorování fyzického chování objektu zjeveného ve snu. Pokud je tento objekt představující symbol plodu divoký, rychlý, agresivní a útočný, naznačuje to narození chlapce, naopak jemné, pomalé, krotké pohyby naznačují narození dívky (Kang, 2002). Kwön (1999) zmiňuje, že z povahy symbolů plodu ve snu je možný nejen výklad pohlaví, ale také vlastností dítěte - pokud sníme sen o zvířeti, které vypadá divoce, narodí se statečné a živé dítě, naopak pokud sníme o mírném, klidném zvířeti, narodí se dítě s mírnou, dobrou povahou.

Seligson vytvořil statistiku úspěšnosti předpovědí obsažených ve snech, které shromáždil v rámci svého výzkumu, a došel k překvapivému závěru. Podle jeho dat měly *tchämong* 80% úspěšnost v naplnění předpovídaného pohlaví narozeného potomka. Naopak Kim (1986) ze svého výzkumu v nemocnici v Jōdžu, který se primárně zabýval tabu spojenými s těhotenstvím a porodem, došel k závěru, že se zde objevila jen velmi malá statistická závislost obsahu *tchämong* a pohlaví narozeného dítěte. Tento rozpor je možné si vysvětlit odlišným postupem sběru dat. Zatímco Seligson shromažďoval příběhy *tchämong* až zpětně, často s odstupem desítek let, Kim se těhotných žen na jejich sny předcházející početí ptal již před porodem, kdy ve většině případů ženy neznaly pohlaví očekávaného dítěte. Nabízí se zde proto hypotéza předpokládající určité úpravy v obsahu či výkladu snů po porodu tak, aby se shodovaly s realitou, tedy skutečným pohlavím narozeného dítěte. Tímto způsobem je pro ženy možné udržovat svůj subjektivní prožitek těhotenství v souladu s obecně oznávanými pravidly opřádajícími dobu těhotenství a porodu v korejské společnosti, a tedy zcela přijmout roli těhotné ženy a později matky v korejské kultuře.

## **4.2. Vztah *tchämongu* a mýtů**

Propojování mýtů se sny v rámci vědeckého přístupu zdůraznil zejména Jung (1969, s. 48), který v rámci své teorie archetypů tyto dvě kategorie představil jako prostředky k vyjádření archetypálních obrazů, které se ukrývají v lidském nevědomí. Toto spojení, avšak v jiném aspektu, potvrzují i Bulkeley a Doniger (1993), kteří tvrdí, že „mýtus je sen, který se stal veřejným“. Mýtus tak podle nich není nic víc než individuální snové zkušenosti projektované na širší kulturní pozadí. K podobnému závěru došel i Kruper (1979) uplatňující strukturalistický přístup, který sny označil za v jistém smyslu individuální mýty a naopak mýty za kolektivní sny. Tento svůj postoj dokládá tím, jak ke snům přistupuje mnoho

primitivních národů, ve kterých má velká část snů tendenci být vyjádřena v mýtech a mýty převyprávěny ve snech. Důležité je, aby individuální mýty, tedy sny zjevené konkrétnímu členu společnosti, odpovídaly mýtu společnosti - pokud tomu tak je, je snící člověk ve shodě se svou kulturou (Campbell, 1988, s. 40).

K propojení *tchāmong* s mýty dochází i v jiném ohledu, a to prostřednictvím symbolů, které jsou v těchto snech obsažené. Předměty a osoby objevující se ve snových představách, stejně jako jejich témata, se v *tchāmongu* neustále opakují a vytvářejí tak určitou sadu symbolů charakteristických pro korejské sny ohlašující početí. Její jednotlivé prvky se však často také objevují a hrají významnou roli v korejské mytologii, a propojují tak *tchāmong* s mytickým světem. Tyto snové obrazy jsou natolik zažitě, že nedochází k jejich přílišné obměně.<sup>63</sup> V tomto případě je možné uplatnit Eliadeho přístup opakování mýtických gest bohů nebo civilizačních hrdinů. Ty se podle něj stávají exemplárním modelem pro všechny rituály i významuplné lidské aktivity (stravování, sexualitu, práci, výchovu apod.) a jsou stále opakovány běžnými lidmi, takže dochází k jejich neustálé reaktualizaci. Jen tímto opakováním exemplárního vzoru je dosaženo reality. Ačkoliv zde Eliade zdůrazňuje zejména mýty vztahující se k náboženství, které jsou dodržovány náboženskými lidmi v podobě rituálů, podle jeho předchozího odkazu také k mýtům civilizačních hrdinů lze usoudit, že tento přístup lze vztáhnout také na náš případ. Eliade toto téma uzavírá tak, že „náboženský člověk, který se chová jako plně odpovědná lidská bytost, napodobuje exemplární gesta bohů, opakuje jejich činy, ať se jedná o pouhou fyziologickou funkci, jako je stravování, nebo o určitou společenskou, hospodářskou, kulturní či vojenskou aktivitu“ (Eliade, 2006, s. 66). Podle tohoto přístupu Korejci sněním *tchāmongu* znovu opakují mýty o početí a narození významných mýtických postav a napodobují exemplární gesta mytických matek ve formě snové předpovědi o početí dítěte. Pokud tak žena například sní o tom, že se k ní snese hvězda nebo tuto hvězdu spolkně, reaktualizuje tím mýtus o početí legendárních postav Kim Jusina nebo mnicha Čadžanga, naopak sen o medvědovi, který značí narození chlapce, znovu oživuje mýtus o narození krále Kōdunga.

Seligson (1995) řadí *tchāmong* mezi archetypální sny, které se spojují pro vytvoření osobní mytologie<sup>64</sup> sloužící jako vedení člověka jeho životem. Osobní mytologii chápe analogicky k mytologii kulturní a přisuzuje jí povahu návodu či pomoci jedinci dát význam svému životu a určit, kým je, odkud pochází a kam směřuje. Podle Seligsona je tato mytologie vybrána

---

<sup>63</sup> Výjimkou jsou kulturně schválené výpůjčky zejména v případě postav zjevujících se v *tchāmongu*, jak si ukážeme v následující části kapitoly zaměřené na symboliku *tchāmongu*.

<sup>64</sup> V tomto případě pojem osobní mytologie neoznačuje stejně jako v předchozím případě individuální sny, ale spíše určitý soubor představ spjatých s životem konkrétního člověka.



z nespočtu cest, které je možné následovat, a proměňuje se v průběhu života tak, jak se vyvíjí i sám člověk. Archetypální sny, které odhalují společné mytické kořeny celé společnosti, tak tuto osobní mytologii pomáhají utvářet, posilují ji a zároveň ji v sobě odrážejí. *Tchämong* jakožto součást osobní mytologie je tak odle něj s dítětem spjat po celý jeho život, může upravovat jeho rozhodnutí i směřování nebo může být jen ukryt v podvědomí, přesto s ním je však spojen jako stín tak, jako je s národem spjatá jeho mytologie.

### 4.3. *Symbols v tchämongu*

Ačkoliv korejské „snáře“ nabízejí velké množství symbolů, které se mohou v rámci snů objevit, v případě *tchämongu* se setkáme s poměrně konzistentní skupinou symbolů, které se v tomto specifickém snu objevují již od nejstarších dob. Z několika studií zaměřujících se na symboliku *tchämongu* tak můžeme představit několik základních symbolů, které se v *tchämongu* vyskytují s nejvyšší frekvencí a představují tak jakýsi základní rejstřík.

Min (1984) ve své studii *tchämongů* ve starých románech rozdělil *tchämong* do dvou druhů, a to na „přímé *tchämongy*“ a „symbolické *tchämongy*“. Přímé *tchämongy* jsou takové, ve kterých se božstvo, Buddha, nebo sám hrdina zjevují ve snu a oznamují hrdinovo narození. Tato postava je tedy pouhým poslem, který předává zprávu a může se objevit i se symbolem dítěte. Symbolický *tchämong* je pak předpovědní sen, který obsahuje symboly plodu.<sup>65</sup>

Korejský slovník udává několik základních kategorií symbolů, které se v *tchämongu* objevují, z nichž nejdůležitější je následujících pět. První kategorií jsou symboly Slunce a Měsíce, na které navazuje druhá skupina, nebeská tělesa. Tyto symboly se objevují v různé formě, snící člověk například vidí sluneční zář, Slunce mu vstoupí do těla, Slunce zastíní Měsíc nebo dojde ke splnutí Slunce a Měsíce, a odkazují ve většině případů k narození synů a významných osobností. Třetí kategorií jsou postavy svatých osob, a proto se zde objevují víly, Nebeské postavy, reinkarnace významných osobností, buddhističtí mniši nebo postava bělovlasého svatého. Dalším typem symbolů jsou zvláštní, hodnotné poklady, mezi které patří zejména perla, zlatý pohár, spona, zrcadlo nebo nefritový pás. Pátou kategorií jsou *tchämongy* obsahující symboly rostlin nebo zvířat, z nich v případě chlapce je nejčastější drak, had, jeřáb,

---

<sup>65</sup> Min (1984) tvrdí, že ve starých románech je častější přímý *tchämong*, jehož poslové vysvětlují důvod hrdinova narození - Čang Kukčín je předpovězen nebeským chlapcem, který byl vyhnán do světa lidí, ale Nejvyšší Buddha ho určil za syna v nové rodiny, narození dívky Čanghwy je předpovězeno snem, ve kterém se zjeví víla s květinou, podobně jako v případě narození Čchunhjang, kdy jejím rodičům víla vypráví svůj příběh o vypuzení z Nebes kvůli svému provinění a oznamuje své narození v této rodině (Hvězda Blesku, 1992, s. 106; Čanghwa Hongnjondžön, 1954; Čchunhjangdžön, 2007, s. 11-13).

kráva, kůň nebo želva, u dívek naopak převažují rostliny jako lotos nebo třešeň (*Hanguk minsok täsadžžön*, 1991, s. 1440).

V rámci výzkumu z poloviny 80. let v nemocnici v Jödžu bylo zjištěno 55 kategorií symbolů obsažených ve studovaných snech *tchämong*. Jednalo se zejména o symbol hada, ořechu, prasete, dýně, velkého žlutého hada, květiny, prstenu, plodů jako je broskev nebo jablko, papričky a *Sansin* (Kim, 1986). Jak je vidět z tohoto výčtu, v symbolice *tchämongu* převládají zvířata a rostliny. To potvrzuje také výzkum z konce 90. let, ve kterém byla na vzorku 100 žen<sup>66</sup> vytvořena podobná statistika kategorií symbolů nejčastěji vyjevených v *tchämongu*. Nejčastěji objevovanou kategorií symbolů v této studii byla zvířata (47%), a to zejména drak, had, tygr, jelen, ryba, želva, kůň a hmyz, dále rostliny (34,7%), z nichž nejvíce byly zastoupeny květiny, okurka, meloun, hrozny, zelí nebo broskev. Méně se objevovaly předměty (12,3%), které reprezentoval prsten, perla nebo diamant, a lidé (6,1%) (Kwön, 1999).

Z předložených příkladů symbolů *tchämongu* je zřejmé, že jde o poměrně konzistentní soubor symbolů, u kterých se nevyskytují žádné vážnější odchylky. To potvrdil i Pak (2013), který se zabýval rozdíly symbolů a témat v *tchämongu* v závislosti na regionech, a dospěl k názoru, že se zde nevyskytuje výrazná variabilita tohoto jevu. Pouze upozornil na některé místní zvláštnosti, které se mohou odrážet v běžně se objevujících symbolech *tchämongu*. Například v Tamjangu, centru pěstování bambusu, se tak mezi symboly *tchämongu* častěji objevuje právě bambus, ve Wöndžu je to srnec a v přímořském Pchohangu mušle.<sup>67</sup>

Seligson (1989, s. 216-7) na základě svého výzkumu 2 000 *tchämongů* sestavil statistiku nejčastěji objevovaných symbolů naznačujících početí společně s jejich předpovědí pohlaví a převládajícího povahového rysu. V případě některých symbolů máme k dispozici příliš málo záznamů, a proto nemají velkou výpovědní hodnotu, v případě velkých vzorků jako u symbolu draka, hada, květin, tygra či prasete, je již možné s těmito daty pracovat a vyvodit určité závěry. Z uvedené tabulky je zřejmé již zmiňované tvrzení, že chlapci jsou spojováni s dravými, nebezpečnými zvířaty, jako je tygr, drak nebo lev, zatímco dívky spíše s jemnými, půvabnými květinami a plody. Tomu také odpovídají povahové rysy přisouzené jednotlivým

<sup>66</sup> Tento výzkum zahrnoval 100 žen se zdravými dětmi a 90 žen s dětmi postiženými. Pro tento účel budeme uvažovat pouze data z první skupiny.

<sup>67</sup> Tento fenomén si můžeme vysvětlit na základě západní teorie, v níž Van de Castle (2012, s. 39) tvrdí, že konkrétní typy objektů zjevených ve snu odrážejí to, co jsme se naučili z našich kulturních behaviorálních zdrojů. Ve snech se proto objevují předměty, které jsou pro dané prostředí přirozené. Např. ostrovní národy a národy žijící blízko pobřeží sní často o rybách, které téměř chybí ve snech vnitrozemských národů; stejně je to s exotickými zvířaty z džungle.

symbolům - pokud symbol obecně předpovídá dívku, odkazuje zejména k její půvabné, veselé nebo smyslné povaze. Naopak symboly představující chlapce odkazují k jeho vznětlivosti, ambicióznosti, vytrvalosti a prudkosti.

Tabulka č. 1: Nejčastější symboly v *tchāmongu*

Symbol	Chlapci	Dívky	Povahový rys
<i>Slunce</i>	23 (79%)	6 (21%)	Slavný
<i>Měsíc</i>	20 (57%)	15 (43%)	Osvícený
<i>Hvězdy</i>	19 (66%)	10 (34%)	Výjimečný
<i>Květina</i>	18 (13%)	124 (87%)	Půvabný
<i>Jablko</i>	6 (17%)	29 (83%)	Veselý
<i>Třešně</i>	0 (0%)	5 (100%)	Vyzývavý
<i>Okurka</i>	5 (56%)	4 (44%)	Vtipný
<i>Datle</i>	5 (100%)	0 (0%)	Klidný
<i>Hrozný</i>	4 (100%)	28 (53%)	Smyslný
<i>Broskev</i>	25 (47%)	28 (53%)	Roztomilý
<i>Kaki</i>	21 (68%)	10 (32%)	Radostný
<i>Jahoda</i>	0 (0%)	6 (100%)	Srdečný
<i>Kaštan</i>	40 (50%)	40 (50%)	Soucitný
<i>Ořech</i>	6 (86%)	1 (14%)	Inteligentní
<i>Ženšen</i>	9 (82%)	2 (18%)	Vitální
<i>Paprička</i>	39 (72%)	15 (28%)	Vznětlivý
<i>Brambora</i>	7 (78%)	2 (22%)	Světlý
<i>Dýně</i>	7 (58%)	5 (32%)	Plodný
<i>Ředkev</i>	12 (92%)	1 (8%)	Vytrvalý
<i>Motýl</i>	1 (14%)	6 (86%)	Rozmarný
<i>Kapr</i>	27 (69%)	12 (31%)	Ambiciózní
<i>Zlatá ryba</i>	4 (40%)	6 (60%)	Elegantní
<i>Koryš</i>	3 (30%)	7 (70%)	Cudný
<i>Drak</i>	143 (84%)	28 (16%)	Ambiciózní
<i>Had</i>	122 (59%)	84 (41%)	Chytrý

<i>Ropucha</i>	4 (40%)	6 (60%)	Líný
<i>Želva</i>	3 (30%)	4 (19%)	Trpělivý
<i>Jeřáb</i>	11 (79%)	3 (21%)	Nevinný
<i>Orel</i>	5 (100%)	0 (0%)	Pyšný
<i>Sova</i>	0 (0%)	2 (100%)	Zábavný
<i>Páv</i>	5 (83%)	1 (17%)	Okázalý
<i>Medvěd</i>	8 (88%)	1 (12%)	Ochranitelský
<i>Jelen</i>	3 (43%)	4 (57%)	Jemný
<i>Lev</i>	7 (88%)	1 (12%)	Prudký
<i>Králík</i>	2 (25%)	6 (57%)	Laškovný
<i>Tygr</i>	109 (81%)	26 (19%)	Dravý
<i>Slepice</i>	2 (29%)	5 (71%)	Pečlivý
<i>Kohout</i>	6 (86%)	1 (14%)	Pyšný
<i>Kráva</i>	45 (80%)	11 (20%)	Poslušný
<i>Kůň</i>	12 (71%)	5 (29%)	Silný
<i>Prase</i>	89 (76%)	28 (24%)	Bohatý
<i>Šperk</i>	5 (33%)	13 (67%)	Okázalý
<i>Prsten</i>	17 (44%)	22 (56%)	Chtivý
<i>Lžíce</i>	10 (76%)	3 (24%)	Štědrý
<i>Hodiny</i>	0 (0%)	6 (100%)	Puntičkářský

K tomuto výčtu můžeme ještě přiřadit další symboly, které se objevují s různou frekvencí. Na základě Seligsonova seznamu s přihlédnutím k symbolům uvedeným na internetových stránkách určených k výkladu *tchāmongu* a v korejských příručkách pro výklad snů lze tento soubor rozšířit o níže uvedené symboly.

Tabulka č. 2: **Další symboly v *tchämongu***

<b>Ovoce, zelenina a rostliny:</b>	Meloun, hruška, pomeranč, granátové jablko, česnek, rýže, sladké brambory.
<b>Zvířata:</b>	Hmyz, chobotnice, delfín, šnek, krokodýl, holubice, jestřáb, fénix, racek, čáp, divočák, srnec, slon, opice, myš, králík, vlk, kočka, pes, ovce.
<b>Osoby a božstva</b>	Děti, dívky, dvojčata i trojčata, zemřelí předci a příbuzní, božstva Samsin, Sansin, Buddha, Ježíš, Konfucius, prezident a první dáma.

Je také nutné zmínit, že tyto symboly v průběhu snu často procházejí metamorfózou, a tedy nabývají nové podoby. Symbol se tak může zcela proměnit, například jako se drak proměňuje v Nebeského chlapce nebo květina či dívka ve vílu. Častým případem je také objevení se několika různých symbolů v rámci jednoho snu, které postupně přebírají funkci hlavního objektu zájmu snícího člověka. Tento proces si můžeme doložit na následujícím příkladu:

Můj dědeček se potuloval v lese. Všiml si vůně a našel orchidej. Utrhl ji, na chvíli si k ní přičichl, a poté si ji zapíchl do vlasů. Honil motýla, kterého se snažil chytit a ztratil se v hlubokém lese. Najednou zaslechl divné zvuky. Objevil se tygr a zaútočil na něj. Zranil ho na několika místech. Snažil se utéct. Když se ohlédl, uviděl za sebou velkého medvěda. Narodil se vnuk (Seligson, 1989, s. 132).

Ačkoliv se v *tchämongu* neustále opakují symboly z této sady, pronikají sem i nové vlivy, a to jak ze současné korejské kultury, tak z kultur cizích. To můžeme vyzorovat z již zmíněného Seligsonova výčtu témat *tchämongů*, ve kterém se mimo jiné objevuje také Ježíš Kristus, prezident a první dáma nebo Santa Claus, i z diskuzí na internetu žádajících vyložení konkrétního nového symbolu (Seligson, 1989).

Protože je prostor pro studium jednotlivých symbolů a jejich významu v korejské mytologii a tradiční kultuře v této práci pouze omezený, představíme si v následující kapitole jen

některé ze základních symbolů, které se v *tchämongu* objevují. Dominují jim zejména nebeská tělesa, ze kterých si představíme Slunce, Měsíc a hvězdy, a dále různé druhy zvířat, jako je had, medvěd, tygr nebo drak. Z pozemských znamení si představíme pouze horu, která se v *tchämongu* objevuje zejména jako místo děje, dále si ukážeme některé z květů a plodů, které se v *tchämongu* vyskytují, a dále se zaměříme na dvě významná božstva *Samsin* a *Sansin*, která jsou spjatá s těhotenstvím a porodem, a tedy se přirozeně objevují i v rámci *tchämongu*. Pozornost věnujeme významu představované symboliky nejen v rámci *tchämongu* a snu obecně, ale také jeho pojetí v korejské mytologii a korejské společnosti obecně. Ukážeme si, že symboly, které se objevují v rámci *tchämongu*, jsou kulturně silně podmíněné a i v rámci těchto specifických snů si uchovávají svou stálou povahu a do určité míry i význam a interpretaci. Tento jev nám tak doloží již zmíněnou ukotvenost *tchämongu* v korejské tradiční kultuře, ze které nejenže vychází, ale stále se k ní odkazuje.

#### 4.3.1. Nebeská znamení

Nebeská tělesa jako Slunce, Měsíc a hvězdy představovala na Dálném Východě tajemné entity naplněné zvláštní silou, což se odráží i v korejské mytologii a symbolice těchto těles v *tchämongu*.<sup>68</sup> Cha, Chung a Lee (1977, s. 125) tvrdí, že „je zcela jasné, že snění o sluneční aureole, Slunci skočícím do těla snícího člověka, spolknutí Slunce nebo Měsíce, nebo splývajícím Slunci a Měsíci bylo bráno za znamení početí chlapce“, avšak díky některým záznamům o narození dívky po zjevení nebeských těles můžeme toto tvrzení zobecnit tak, že symboly Slunce, Měsíce nebo hvězd v *tchämongu* znamenají narození významné osobnosti.

Podle čínské tradice, ze které vychází i korejské pojetí nebeských těles, byly Slunce a Měsíc symboly nejvyšší urozenosti a jejich vztah byl jakožto yangovému a yinovému elementu připodobněn ke vztahu muže a ženy (Eberhard, 2001, s. 229-230; Fang & Zhang, 2000, s. 138). Toto pojetí vztahu Slunce a Měsíce si můžeme doložit na záznamu v kronice *Samguk jusa*, v níž je manželství krále Suroa popisováno těmito slovy: „[Navíc] žili král s královnou jako Nebesa ze Zemí, jako se Slunce setkává s Měsícem, jako se doplňuje jin a jang“ (Irjŏn, 2012, Zázraky II, Karakkukki, s. 147).

---

<sup>68</sup> Eliade toto významné a tajemné postavení nebeských těles vysvětluje tak, že „nejvyšší“ se samo od sebe stává atributem božství. Horní oblasti nedostupné člověku a hvězdné prostory získávají vážnost transcendentna, absolutní skutečnosti a věčnosti. „Nedostupný člověku“ představuje atribut náležící právem nadlidským silám a bytostí. Nebe vlastním způsobem bytí zjevuje transcenci, sílu, věčnost. Existuje absolutním způsobem, protože je vyvýšené, nekonečné, věčné, mocné (Eliade, 2006, s. 78). Právě proto i tělesa nacházející se na nebesích získala tento náboj a stala se objektem uctívání v korejském náboženství.

Nebeská tělesa obecně odkazují ke vznešenosti a pozitivním kvalitám, a dokonce mohou symbolizovat i panovníka a jeho vládu. V *Písni o velkém míru*, kterou nechala královna Čindök poslat na hedvábí do tangské Číny, lichotí tangskému císaři, že jeho ctnosti jsou jako Slunce a Měsíc a za jeho vlády jak nefritová svíce všude září světlo Sedmi planet (Irjŏn, 2012, Zázraky I, Královna Čindök, s. 63). V jiné části kroniky *Samguk jusa* jsou také zmiňováni císaři dynastie Zhou a Han, kteří vládli tak moudře, že Slunce a Měsíc nezacházely po čtyři sta let, neboť bylo dosaženo harmonie mezi Nebesy a Zemí (Irjŏn, 2012, Zázraky II, Velký král Kim Pu, s. 126). Proto také smrti panovníka předchází neblahá znamení na obloze, z nichž se jedná zejména o zatmění Slunce, pád komety nebo zasahování Saturnu do Měsíce (Kim, 2012, Silla, kniha 4, Král Činpchjŏng, rok 44, s. 144; kniha 3, Maripkan Soji, rok 6, s. 104). V kronice *Samguk jusa* je také zaznamenán příběh o pohasnutí Slunce a Měsíce, které se objevilo poté, co manželé Jŏno a Seonjŏ odpluli na velké skále do Japonska. Astrolog tento jev vysvětlil tak, že se duchovní energie Silly přemístila do Japonska, a proto král vyslal pro manžele posly, aby je přivezli zpět. Jŏno jim vysvětlí, že jejich odchod byl záměrem Nebes, a proto se vrátit nemohou, ale pošle králi krásnou hedvábnou látku, kterou utkala jeho manželka, a poté, co ji obětují Nebesům, navrátí se Slunce i Měsíc opět do normálního stavu (Irjŏn, 2012, Zázraky I, Jŏno a Seonjŏ, s. 50-1).

#### 4.3.1.1. Slunce

Ve snu, když moje matka plela na suchém rýžovém poli, spadl velký rudý přízrak vyhlížející jako slunce na nebesích do její sukně. Vyzařoval tak silné světlo, že skoro nemohla otevřít oči (Seligson, 1989, s. 31).

Slunce jako symbol obsažený v *tchämongu* tradičně odkazuje k narození syna, jak dokazuje korejská příručka pro výklad snů, uvádějící například, že „pokud uvidíme Slunce, narodí se vznešený syn“ nebo „spolkneme-li Slunce a Měsíc, jedná se o *tchämong* značící narození skvělého syna“ (Päk, 2005, s. 20). Také pokud nám ve snu do ložnice vstoupí sluneční paprsky nebo uvidíme východ slunce, narodí se nám syn, který v životě významně uspěje. To je dáno zejména pojetím Slunce jako yangového, tedy mužského prvku vesmíru (Eberhard, 2001, s. 229). Jak však vidíme v Seligsonově statistice, v některých případech předchází zjevení symbolu Slunce také narození dcery, a proto spíše než pohlaví je důležité zdůraznit výjimečnost a úspěch potomka, ke kterému tento symbol odkazuje. Není proto překvapivé, že se symbol Slunce objevuje v rámci *tchämongu* předpovídajícího narození prezidentů I

Sŭngmana nebo Kim Jŏngsama (Hong, 2012). Můžeme zde najít paralelu se sny, které předcházely narození některých významných čínských panovníků - Císař Wu (漢武帝), sedmý panovník dynastie Han, se narodil poté, co se jeho matce zdálo, že do jejího těla vstoupilo Slunce, podobně jako císař Sun Quan (孫權), zakladatel Východního Wu v době Třech království, jehož matce ve snu vstoupilo Slunce do prsou (Eberhard, 2001, s. 229-230; Fang & Zhang, 2000, s. 138).

Jak je tedy z těchto příkladů zřejmé, sny o Slunci byly spojovány zejména s narozením panovníka, popřípadě osobností, které se dostanou do jeho blízkosti. Proto byly symboly Slunce ve snech obyčejných lidí vykládány jako povýšení do úřadu, převzetí významné funkce nebo jiný úspěch v životě (Fang & Zhang, 2000, s. 138). V případě narození dcery podobný sen naznačoval, že se dívka stane královou manželkou nebo konkubínou, což opět vychází z připodobnění panovníka ke Slunci, a tudíž vše, na čem spočinou sluneční paprsky, je císařem požehnáno. Tento sen o předurčenosti dívky stát se císařovou milenkou se nemusel zjevit již v rámci *tchāmongu*, ale i v průběhu dívčina života. Zaznamenán je například sen, ve kterém byla dívka zahalena sluneční září, ze které se nemohla vymanit. Tento sen byl následně interpretován tak, že ji císař zahrne svou přízní (Fang & Zhang, 2000, s. 139).

V Koreji bylo Slunce objektem kultů již od nejstarších dob, což se projevuje také v korejských mýtech. I zde odkazuje k narození významné osobnosti, ze které se stane panovník, a proto již u jeho zrodu poukazuje na jeho budoucí majestátnost a vznešenost. Symbol Slunce prostupuje zejména mýtem o Čumongovi, který založil stát Kogurjŏ. Jeho narození je uvozeno příběhem, v němž král Východního Puja Kŭmwa potkává jeho matku a ta tvrdí, že ji svedl muž představující se jako syn Nebeského krále Hă Mosu. Právě příjmení Hă zde jistě odkazuje ke Slunci. Kŭmwa nechal ženu zavřít do pokoje, který však ozářily sluneční paprsky a žena před nimi nedokázala utéci. Pronikly do ní, ona otěhotněla a porodila vejce o velikosti pěti tŏ, ze kterého se později narodil Čumong, budoucí král Tongmjŏng (Irjŏn, 2012, Zázraky I, Kogurjŏ, s. 40-1). Podle tohoto mýtu tak byl hrdina Čumong potomkem božstva odkazujícího ke Slunci, byl počat prostřednictvím slunečních paprsků a vyklubán z vejce, které bývá také prezentováno jako symbol Slunce, a nakonec získal jako král jméno Tongmjŏng, tedy „Světlo východu“, které bývá rovněž traktováno jako Slunce (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 72). Z vejce jakožto symbolu Slunce byli narozeni také další významné postavy korejských mýtů, a to zakladatel Silly Pak Hjŏkkŏse nebo král Tcharhă, zakladatel silského rodu Sŏk (Irjŏn, 2012, Zázraky I, Král Hjŏkkŏse, s. 44-5; Čtvrtý král Tcharhă, s. 48).



Jelikož může Slunce představovat i varovné znamení, byly neobvyklým jevům s ním spojeným, jako je zatmění Slunce, výskyt dvou Sluncí, pohasnutí Slunce nebo výskyt útvarů kolem něj, věnována velká pozornost, a pro nastolení klidu bylo nutné uspořádat obětiny nebo exorcistní obřad (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 72). V čínské tradici k zatmění Slunce docházelo, pokud byl sám panovník zachmuřený nebo pokud byl císař příliš ovládán císařovnou, což znovu odkazuje k přirovnání Slunce k manželovi a Měsíce k manželce (Eberhard, 2001, s. 229-230). V kronice *Samguk jusa* je uveden případ zatmění Slunce, které následovalo po zjevení komety v době návratu uneseného hwaranga Purjea se vzácnou flétnou a citerou.<sup>69</sup> Dvorní astrolog tento úkaz vysvětlil tak, že ačkoliv byli všichni zúčastnění králem odměněni, citera a flétna nedostaly žádný úřad. Král tedy udělil flétně hodnotu „flétny tisící deset tisíc vln“ a kometa ihned zmizela (Irjōn, 2012, Pagody a sochy, Klášter Pängnjulsa, s. 210). Další záznam o zatmění Slunce najdeme také v kronice *Samguk sagi*, kde předchází vpádů Malgalů (Kim, 2012, Silla, kniha 1, Král Čima, rok 13, s. 51). Stejně jako výskyt jiných nebeských znamení může také naznačovat smrt krále (viz Kim, 2006, Päkče, Kapitola 25, Král Čondži, rok 16, s. 277). Dalším varovným znamením je zjevení dvou Sluncí, které se podle kroniky *Samguk jusa* stalo za vlády krále Kjōngdōka a pohroma byla odvrácena díky mistru Wōlmjōngovi, který složil hjangga Píseň o nebi Tušita - poté, co píseň zazpíval, znamení z nebe zmizelo (Irjōn, 2012, Milost buddhů, Píseň mistra Wōlmjōnga o nebi Tušita, s. 348).

#### 4.3.1.2. Měsíc

Dne 5. května 1936 jsem stála uprostřed hor. Byla noc. Byla velká tma a žádný vítr. Třásla jsem se. Na nebi se objevil měsíc. Viděla jsem mnoho hvězd. Měsíc přede mnou začal růst a mé obavy zmizely. Zírala jsem na něj dlouhou dobu. Pozorování měsíce mě uklidnilo a uvolnilo. Najednou se přiblížil až ke mně. Otevřela jsem pusku a snědla ho. Dne 8. ledna 1937 jsem porodila holčičku. Byla chladná, agresivní a houževnatá. Teď je buddhistickou mniškou a má vlastní klášter na hoře Čchiak (Seligson, 1989, s. 33-34).

Symbol měsíce se v *tchāmongu* objevil například před narozením prezidenta I Mjōngbaka (pr. 2008-2013), jehož matka prý snila o tom, že pozorovala jasný Měsíc, který si pak schovala do

<sup>69</sup> Podle tohoto příběhu byl hwarang Purje unesen malgalskými lupiči a pouze jeho podřízený Asang se je rozhodl pronásledovat. Lupiči z Purjeho udělali pasáka dobytka, ale poté se mu zjevil mnich držící citeru a flétnu, kterou rozlomil a na jejích částech společně s Asangem odpluli domů (Irjōn, 2012, Pagody a sochy, Klášter Pängnjulsa, s. 208-9).

sukně (Hong, 2012). Také v Číně byl tento symbol v rámci snů o početí silně zastoupen. Manželka Wang Mangova (王莽)<sup>70</sup> dědečka prý snila, že do jejích prsou vešel měsíc a později porodila dceru, která se stala císařovnou. Manželka Sun Jiana (孫堅), vojenského generála v době Východní Han, také snila o měsíci, který jí vstoupil do hrudi, a porodila císaře Sun Ce (孫策)<sup>71</sup> (Fang & Zhang, 2000, s. 101).

Ačkoliv existují i případy, kdy zjevení symbolu Měsíce předchází narození chlapce, obecně je sdílena představa, že podobný *tchāmong*, ve kterém žena pozoruje Měsíc, vkládá si ho do sukni nebo ho spolkně, odkazuje k narození dcery. Také korejský „snář“ udává tento výklad: „Pokud vstoupí Měsíc do hrudi, jedná se o *tchāmong*, že se narodí dcera“ (Päk, 2005, s. 20). Tento výklad odkazuje k představě, že je Měsíc ženským, yinovým elementem na nebesích, který tak představuje opak Slunce – muže a císaře, a symbolizuje císařovny, konkubíny a ženy obecně. Z tohoto důvodu byly sny o Měsíci v historii často vykládány jako symbol štěstí pro ženy, tedy že se daná dívka stane císařovou konkubínou nebo dokonce samotnou císařovnou (Fang & Zhang, 2000, s. 101).

Měsíc byl také spojován s počítím jako takovým a s praktikami, které k němu vedly. Měsíční paprsky byly vyhledávány při snaze o početí, a to jak ve formě „vdechování“ měsíční záře při procházce po pláži, tak například prostřednictvím pití vody, ve které se měsíc zrcadlí. Podle čínských představ dokonce z nebe někdy spadne „měsíční květina“ nebo „měsíční perla“, kterou když žena spolkně, otěhotní (Eberhard, 2001, s. 156).

Stejně jako v případě Slunce byl i stav Měsíce sledován, a pokud se na jeho povrchu objevil neobvyklý útvar, nebo došlo k jeho zatmění, bylo třeba tento jev vysvětlit. Ve většině případů byly podobné jevy vykládány negativně jako předzvěst hrozícího nebezpečí či tragédie. V čínské tradici se i výklad těchto znamení odkazoval k analogii Měsíce a císařovny, a vznik zatmění Měsíce tak byl interpretován jako důsledek nedostatečné poslušnosti císařovy manželky (Eberhard, 2001, s. 22-230).

#### 4.3.1.3. Hvězdy

Moje matka mi vyprávěla: „Jednoho dne jsem šla divnou ulicí. Měsíc a hvězdy zářily na tmavé obloze. Najednou se ke mně přiblížily dvě dívky. Vypadaly velmi mladě a řekly mi

---

<sup>70</sup> Úředník za dynastie Han, který v r. 9 n.l. založil novou dynastii Xin (新朝).

<sup>71</sup> Císařem se stal poté, co založil stát Východní Wu na jihovýchodě Číny.

„následuj nás“. Následovala jsem je a hrála si s nimi. Poté mi daly malou blikající hvězdu. Byla jsem šťastná a přišla domů s úsměvem.“ Já, její dcera, jsem stydlivá a tichá. Učím na základní škole (Seligson, 989, s. 37).

*Tchämong*, ve kterém se zjevují hvězdy, je připisován také mnoha významným postavám korejských dějin. Nejznámějším je sillský vojevůdce Kim Jusin, jehož otci se zdál sen, ve kterém se na něj snesly dvě hvězdy Mars a Saturn, symbol hvězdy se však objevuje také ve snu předcházejícím narození buddhistického mnicha Čadžanga nebo Wõnhjoa, jehož matce ve snu do nader vstoupil meteor (Kim, b.r., Kniha 41, Biografie 1; Irjõn, 2012, Skutky významných mnichů, Čadžang ustavuje vinaju, s 287; Nespoutaný Wõnhjo, s. 292).

*Tchämong* obsahující symbol hvězdy najdeme také v čnské historii - matce slavného básníka Li Bai (李白, častěji uváděný jako Li Po) z 8. století se například zdálo o nejjasnější hvězdě Venuši, což nejspíše vedlo k pojmenování syna tímto jménem, ve kterém Bai znamená „bílá“ (Fang & Zhang, 2000, s. 136).

Výklad symbolu hvězd v rámci *tchämongu* častěji odkazuje k narození chlapce, nejde však o jasné pravidlo, jak dokazují výsledky Seligsonovy studie. Ačkoliv se s interpretací zjevení hvězdy přímo jako narození dítěte v korejských příručkách nemusíme setkat, v rámci dalších snů jde o poměrně častý symbol. Zde může hvězda, v případě že pluje na modré obloze, představovat pozitivní znamení, a to jak obecné štěstí, tak společenský vzestup, naopak padající hvězda značí nešťastné události, až dokonce smrt (Fang & Zhang, 2000, s. 136; Päk, 2005, s. 20).

Nejvýznamnější souhvězdí v Koreji představovala Velká medvědice (Velký vůz), od níž bylo odvozováno božstvo Sedmi hvězd, *Čchilsõng* (七星, přesněji *Čchilsõngsin* 七星神). Toto božstvo má původ v Číně<sup>72</sup> a v Koreji bylo přijato až s příchodem vulgárního taoismu, kdy začalo být uctíváno ve zvláštních svatyních společně s ostatními hvězdami (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 51). Jak jsme si již zmínili, *Čchilsõng* je jedním z božstev spojeným s těhotenstvím, a proto se k němu ženy mohou modlit pro získání potomka. Kendall (1977, s. 61) dokonce tvrdí, že v některých rodinách je tradice uctívat božstvo Sedmi hvězd pro početí syna tak silná, že se věří, že pokud je tato tradice přerušena, nedojde v této rodině již k narození žádných mužských potomků. Kromě toho toto božstvo také zajišťuje dlouhý život a štěstí, zahrnující také snadný porod, zdravé dětství, prosperitu a

---

<sup>72</sup> Význam tohoto souhvězdí v čínských tradičních představách vyplývá i z množství legend s ním spojených a různých funkcí, které mu jsou připisovány. Souhvězdí Velké medvědice je navíc považováno za sídlo Šang-tiho, nejvyššího boha v čínském lidovém náboženství (Eberhard, 2001, s. 86; Fang & Zhang, 2000, s. 154).

mužnost (Kim Hogarth, 1994, s. 37). Znamení *Čchilsŏng* mívají na těle při narození navíc neobvyklí hrdinové, z nichž nejznámější je starověký vojevůdce Kim Jusin (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 51).

Samostatně je uctívána hvězda Polárka, která je součástí souhvězdí Malá medvědice, a podle starých představ se nehýbe, ale ostatní hvězdy krouží kolem ní, což vedlo k názoru, že musí být středem vesmíru. Podle čínské mytologie se proto Polárka nachází ve středu nebes a na této ose země rotuje (Covell, 1986, s. 80-81). Kromě *Čchilsŏng* a Polárky hraje v korejském lidovém náboženství významnou roli také dalších pět hvězd, tedy Mars, Venuše, Jupiter, Saturn a Merkur, kterým jsou podle teorie pěti prvků přisouzeny barvy, světové strany, roční období a další jevy:

Jupiter – Jaro – Východ – Dřevo - Zelená

Mars – Léto – Jih – Oheň - Červená

Saturn - Pozdní léto – Střed – Země - Žlutá

Venuše – Podzim – Západ – Kov - Bílá

Merkur – Zima – Sever – Voda - Černá

(Huang Ti Nei Ching Su Wen, 2002).

Podle postavení hvězd, jejich barevnosti a dalších kvalit, které měly být v harmonii s touto teorií pěti prvků, tak bylo možné předpovědět různá neštěstí, jako jsou živelné pohromy nebo válečný konflikt. Zvláštní pozornost byla také věnována neobvyklým úkazům, pádům hvězd či výskytu komet, které opět předznamenávaly nešťastné události (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 51). V kronikách jsou zaznamenány zejména jevy, kdy se na nebi objevila kometa - ta většinou odkazuje ke katastrofám, zejména smrti krále (Kim, 2012, Silla, kniha 1, Král Čima, rok 17, s. 51; kniha 2, Král Pŏrhju, rok 8, s. 63).

Známa je v Koreji také z Číny přejatá pověst o dvou hvězdách - Pasáčkovi a Přadleně (Vega a Altair). Tato legenda vypráví, jak pasáček u jezera spatří několik mladých dívek, které se koupou, a tajně sebere jedné z nich oděv. Ta proto musí zůstat na zemi, stane se jeho ženou, porodí mu syna a živí se jako přadlena. Jednoho dne však jejich dítě najde její ztracené šaty, žena si je oblékne a doletí do nebe. Pasáček se sice dostane za ní, ale kvůli svému manželskému štěstí zapomenou vykonávat svou práci, a proto je nebeský vládce oddělí tzv. stříbrnou řekou - Mléčnou dráhou. Jelikož po sobě však manželé nadále touží, dovolí jim setkat se jednou do roka - o svátku 7. července. Toto shledání umožňují vrány a straky, které vytvoří svými těly most, po němž mohou milenci přejít (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 72; Eberhard, 2001, s. 248).

### 4.3.2. Hora

Moje matka snila, že zvedla vysokou horu a otočila ji vzhůru nohama. Zachvěla se a matka ji od vrcholku celou spolkla. Poté jsem se narodila já. Teď žiju v horách (Seligson, 1989, s. 49).

Častým symbolem, který se v *tchämongu* objevuje, je hora (*san*, 山). Ačkoliv není velice běžné, aby se hory staly stěžejním tématem snu, jako je ve výše uvedeném příkladu, často představují prostředí, ve kterém se děj *tchämongu* odehrává. Přirozeně se také hora a pohoří často váže k postavě *Sansin*, tedy Duchu hor, který matce v *tchämongu* předává dar oznamující narození potomka. Přestože výklad tohoto symbolu není striktní, tradičně odkazuje zejména k narození chlapce. Příkladem je interpretace uvedená v korejské příručce pro výklad snů: „Vezmete-li [ve snu] nějaký předmět a vystoupáte s ním na horu, získáte skvělého syna“ (Päk, 2005, s. 28).

Hory byly na Dálném východě považovány za svaté, obydlené duchy a božstvy. V kronice *Samguk jusa* je k tématu hor v Päkče uvedena tato poznámka: „Na venkově byly tři hory, a to Ilsan, Osan a Pusan. V prvních dobách Päkče žila v těchto horách božstva a létala každé ráno a večer z jedné na druhou a zase zpátky“ (Irvjön, 2012, Zázraky II, Nam Pujö, Čön Päkče, Puk Pujö, s. 131). Těmto božstvům byly v Koreji stavěny svatyně a chrámy, ve kterých se lidé modlili a skládali obřady. Nejčastěji to byly buddhistické chrámy nebo svatyně určené *Sansin* nebo *Samsin*.<sup>73</sup> Lidé se však modlili nejen přímo ve svatyních, ale také k samotným horám a kamenům, a to zejména těm, které připomínaly ženské genitálie (McBride, 2006). Těmito horskými duchy se mohli stát také zemřelí, jak si představíme v části této kapitoly pojednávající o *Sansin*, a stejně tak spojení „odejít do hor“ znamenalo smrt (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 76-77).

Ve starověké Koreji představovaly hory symbol počátku zejména kvůli své funkci v mýtech pojednávajících o založení prvních států. První stát na Korejském poloostrově, Ko Čosön, byl založen poté, co se Hwanŭng snesl z Nebes na Tchäbäksan, aby vládl lidem. Také v mýtu o založení Silly figuruje hora na několika místech. Náčelníci šesti vesnic se nejprve sešli na kopci u Alčchonu a chtěli vybrat ctnostného člověka, který by jim vládnul. V tom uviděli znamení, které zářilo jako blesk nad horou Jangsan a ustudny Nadžöng - tam byl bílý kůň,

---

<sup>73</sup> Lidé slovem *Samsinsan* (Pohoří tří božstev) dokonce nazývali všechna vyšší pohoří a na všech z nich existovaly oltáře zasvěcené Tangunovi nebo všem třem božstvům (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 123).

který klečel a klaněl se nad fialovým vejcem, z nějž vyšel chlapec Pak Hjökköse. V mýtu o založení státu Kaja se z hory Kudži ozýval zvláštní hlas, který obyvatelům nařídil, aby zde kopali hlínu a zpívali píseň o želvě, až se k nim sneslo šest vajec, ze kterých se narodili zakladatelé šesti států Kaja. Také stát Päkče založil Čumongův syn Ondžo poté, co odešel se svým bratrem z Kogurja, vystoupal na horu Puak a na radu svých poddaných se usadil na jih od řeky Han (Irjön, 2012, Zázraky I, Starý Čosön, s. 32; Král Hjökköse, s. 44-5; Zázraky II, Krakukki, s. 143; Nam Pujö, Čön Päkče, Puk Pujö, s. 129). Hory se objevovaly nejen ve zmíněných mýtech, ale také byly místem konání iniciačních obřadů a dalších důležitých událostí, jako je skládání zkoušek hrdiny, což vedlo k uchování jejich mystického charakteru.

Protože se v nich nacházejí buddhistické kláštery a odcházeli sem žít v osamocení buddhističtí mniši, nachází se motiv hor také v mnoha buddhistických příbězích. V některých případech se mnichovi zjevují svatí či bódhisattvové, kteří mu přikazují, aby na určité vyvolené hoře postavil klášter, jako v případě mistra Ůisanga, který na pokyn Avalókitěšvary postaví chrám na vrcholu stolové hory, kde vyrašily dva bambusy. Jindy zde mniši budují chrámy nebo poustevny na základě jiných znamení, například modře kvetoucího lotosu v případě princů Podžildo a Hjomjonga na hoře Odäsan (Irjön, 2012, Pagody a sochy, Avalókitěšvara a Ananjagámin, s. 227; Příběh prince Podžildo z Odäsanu v Mjöngdžu, s. 239).

Centrem uctívání hor ve starověké Koreji bylo pět nejvýznamnějších vrcholů na všech pěti světových stranách, kde byly skládány obětní dary. Toto uctívání pěti hor bylo zformováno v Číně za dynastie Zhou a do Koreje bylo převzato ve státu Silla pod záštitou krále pro upevnění vlády a ochranu a sjednocení státu, kde se vyvinulo v kult pěti hor *oak* (五嶽) či *oaksin* (五嶽神) jakožto božstvo pěti hor. Těchto pět vrcholů představoval Tchohamsan na východě (provincie Kjöngdžu), Kjerjongsan na západě (hlavní město Päkče Kongdžu), Čirisan na jihu (na hranici s provincií Čölla a Kjöngsang), Tchäbeksan na severu (provincie Kangwondo v bývalém Kogurju) a Pchalgongsan ve středu země (Tägu) (McBride, 2006).

V Číně hory představovaly symbol vládců a králů, a to zejména proto, že se věřilo, že mají podobnou úlohu jako vládcové ve společnosti, tedy zaručují pevné trvání vesmíru (Eberhard, 2001, s. 76-77). Podle analýzy starých čínských textů vztahujících se k výkladu snů představili Fang a Zhang (2000) nejčastější interpretace snů o horách, ve kterých se právě projevuje toto přirovnání hory k vládci země. Na jeho základě se před smrtí vládce často objevoval sen s motivem zřícené hory. Tento sen byl obecně, ve starověké Číně i Koreji, předzvěstí nešťastné události. Naopak sen o tom, že hora vzrůstá, znamenal, že se člověk

stane respektovaným, popřípadě že se uzdraví z nemoci. Stejně tak hory a jiná vyvýšená místa značí vysokou pozici, a proto stoupaní na horu znamená získání vysokého postavení (Fang & Zhang, 2000, s. 103-4). Příkladem je sen Kim Jusinovy sestry sestry Pohŭi (寶姬), která prodala svůj sen, ve kterém vystoupila na horu a tam močila, až její moč zaplavila celé město, své mladší sestře Munhŭi (文姬). Ta se později vdala za krále Tchädžonga (太宗) a porodila mu šest synů (Irjŏn, 2012, Zázraky I, Tchädžong, s. 65).

Takovýto kult hor, který najdeme například v Číně, Koreji a Japonsku, je podle Eliadeho přirozený z postavení hor jako spojení mezi nebem a zemí, přes které mohou přecházet lidé i duchové. Hory tak představují jednu z forem „univerzálního sloupu“, *axis mundi*<sup>74</sup>, který spojuje a zároveň podpírá nebe i zemi, a jehož spodní část je zabořena do světa dole, tedy toho, co se nazývá „podsvětí“ (Eliade, 2006, s. 28). Tuto blízkost hor k nebesům dokládá i pasáž z kroniky *Samguk jusa* popisující horu, na které rostly královské azalky a paní Suro, manželka knížete Sundžönga, je chtěla utrhnout: „Vedle se tyčila velmi strmá skála, natočená směrem do moře, její vrchol byl jako výstup na Nebesa a nahoře byly královské azalky v plném květu.“ (Irjŏn, 2012, Zázraky II, Paní Suro, s. 108).

Zatímco Eliade se zabývá posvátností hor obecně, Mason (2006, s. 115) uvádí několik základních důvodů, proč byly některé hory vysoce posvátné konkrétně v Koreji, a ty dělí na faktory fyzické a kulturní. Mezi faktory fyzické patří například zvláštní vrcholek hory, nadměrná výška, geografická pozice, zdroj důležité řeky nebo její pozice jako strážce města. Mezi kulturní faktory pak patří název hory, který může mít náboženský význam, záznamy o tom, že zde měli lidé spirituální zážitek či vizi, přítomnost významných buddhistických chrámů nebo důležitých historických a archeologických pozůstatků. Dokazuje to na příkladu hory Tchäbeksan (Velká bílá hora) v provincii Gangwŏndo, která splňuje všechna jím stanovená fyzická kritéria a také se na ní nachází velké množství svatyň pro uctívání Ducha hor a dalších božstev.

Mason mezi korejskými horami rozlišuje několik dalších kategorií, a to hory významné (*mjŏngsan*), spirituální hory (*jŏngsan*), posvátné hory (*sinsŏnghansan*) a hory se silným duchovním nábojem (*silljŏngsan*). Tyto charakteristiky posvátných hor jsou však uměle odvozeny a běžný Korejec si důvod uctívání určitých hor neuvědomuje (Mason, 2006, s. 115).

---

<sup>74</sup> *Axis mundi*, tedy určitý kosmický sloup, kterým může být kromě hor také pilíř, žebřík, strom, liána a další, je umístěn v samotném středu universa, kolem kterého se rozkládá obyvatelný svět, a díky těmto vlastnostem získává funkci posvátného místa. Eliade představuje další kosmické hory z různých světových kultur, například horu Méru v Indii, Haraberezaiti v Íránu, mytickou „Horu zemi“ v Mezopotámii, horu Golgotu pro křesťanský svět nebo Garizim v Palestině. (Eliade, 2006, s. 29).

### 4.3.3. Květiny a plody

Můj otec uviděl uprostřed pole velký bílý květ. Byl podzim. Rýži se dobře dařilo a rostla po celém poli. Vešel na pole, aby si tuto květinu utrhl. Jasně ji viděl, ale nemohl k ní najít cestu. Chodil sem a tam a cestou sebral kaštan a tři kaki. Poté se položil na zem. Nato našel květinu po nose. Vyrhl ji ze země a snažil se ji dát do kapsy. Jak to dělal, vzbudil se... Moje teta měla dceru. Je z ní studentka (Seligson, 1989, s. 55).

Potulovala jsem se po malé vesnici v září měsíce. Našla jsem broskvový sad. Nebyl tam žádný hlídač, tak jsem se procházela mezi broskvoněmi, dokud jsem nepocítila žízeň. Sesbírala jsem zralé broskve do své sukně. Když byla má sukně plná, vzala jsem z nich jednu a snědla ji. Byla to ta nejlahodnější brokev, kterou jsem kdy ochutnala. Moje dítě byla dívka. Má ostrou povahu a je ženou v domácnosti (Seligson, 1989, s. 65).

Také v korejských literárních a historických záznamech nalezneme mnoho případů, kdy se v *tchāmongu* zjevuje symbol květin či plodů, zejména ve formě daru od božstev a víl, a předznamenává tak narození budoucího potomka. Matka významného konfuciánského básníka a učenice ze 14. století Čong Mongdžua (鄭夢周), který byl zavražděn kvůli své oddanosti poslednímu králi Korjō po převratu a založení nové dynastie Čosŏn, snila o váze plné orchidejí. Narození dívky Čanghwy v románu *Vyprávění o Růži a Rudém lotosu* (Čanghwa Hongnjondžŏn) bylo předpovězeno snem, ve kterém matce anděl předával květinu, a ta se najednou proměnila ve vílu, hrdinky Čchunhjang a Sim Čchŏng byly ve snu zase ohlášeny vílou, která přinesla jako dar květ skořicovníku, popřípadě květ slivoně a broskvoně. Také současné hvězdy populární kultury odkazují k *tchāmongu* obsahujícímu symbol květu či plodu, v němž bylo jejím rodičům oznámeno početí. S herečkou Hwang Sinhje je například spojován sen, ve kterém se snesl z nebe nebeský zahradník s velkou, okouzlující květinou, kterou vložil matce do hrudi, a bavič Sin Tongjŏp byl prý ohlášen snem, v němž jeho rodiče z říční vody vylovily broskve (Seligson, 2002, s. 76-77; Čanghwa Hongnjondžŏn, 1954, 2007; Čchunhjangdžŏn, 1966; Sim Čchŏngdžŏn, 1966; Tchällöntchŭ, päu, kasu, kägŭmān, undong-sŏnsudŭr-ŭi tchāmongŭn?, 2011).

Také v čínských záznamech najdeme zmínky o snech o početí, ve kterých se zjevily květiny či ovocné plody. Příkladem je sen předcházející narození Shao Yonga (邵雍), významného čínského filozofa, básníka a historika 11. století, ve kterém jeho matka snila, že seděla v přijímací místnosti a po obou jejích stranách byly dvě kvetoucí čínské kdoule. Květina na



pravé straně uváděla a umírala a její manžel se jí snažil oživit, ale bez úspěchu. Po nějaké době porodila chlapce a dívku, avšak dívka se narodila mrtvá<sup>75</sup> (Fang & Zhang, 2000, s. 85). Ve většině případů tedy květina odkazuje k narození dívek a napovídá vlastnosti, jako je krása, půvab nebo jemnost, v některých případech, jako je narození Čong Mongdžua, však naznačuje i narození významného muže.

Obecně byly sny o květinách na Dálném Východě tradičně vykládány jako znamení krásných manželek a konkubín, popřípadě jako symbol štěstí a úspěchů v životě. Plody jsou symbolem potomstva, přičemž semena ovoce se přirovnávají k narození mnoha dětí (Fang & Zhang, 2000, s. 85). Květiny se v *tchāmongu* objevují nejčastěji jako blíže nespecifikované druhy, popřípadě jako orchidej, chryzantéma nebo květ stromů jako skořicovník (kasie), broskvoň nebo slivoň.<sup>76</sup> Ačkoliv se mohou květy objevit i samostatně, například když se žena prochází v lese či sadu a objeví překrásné květy nebo rozkvetlý strom, v mnoha případech je matce květina předána jako dar od nebeského posla nebo víly. To se objevuje v příběhu o Čchunhjang, jejíž matce se zdá o víle, která se k ní snese na jeřábovi a v ruce nese květ kasie, popřípadě květ broskvoně a slivoně (Čchunhjangdžon, 2007, s. 11-13).

Podobně v *tchāmongu* vystupují i plody, nejčastěji broskve, švestky, hrozny, třešně nebo granátová jablka. Broskev, jakožto jeden z posvátných plodů, který se s přijetím vulgárního taoismu stal atributem Západního ráje a tedy symbolem nesmrtelnosti, byla do Koreje podle mýtu přivezena společně s jojobou z Indie budoucí manželkou Suroa, zakladatele Kaja. (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 42). Jiný obvyklý plod objevující se v *tchāmongu*, švestka, kvete jako první v roce, ještě dříve, než jí vypučí listy. Říká se o ní, že má ledovou kůži a kosti z jadeitu a přirovnává se k čerstvě „rozkvetlé“, ještě nedotčené dívce, společně s borovicí a bambusem také tvoří trojici přátel chladného ročního období. (Eberhard, 2001, s. 245).

Vztah těchto květů a plodů k ženskému pohlaví je zřejmý. Již ve starých korejských i čínských spisech jsou dívky, zejména ty krásné, přirovnávány ke květinám a plodům - broskvový květ je srovnáván s krásnou barvou obličeje mladé dívky, poukazuje však také na lehkovážnou ženu, která se nechá snadno svést a „rty jako třesně“ jsou běžné atributy ženské krásy (Eberhard, 2001, s. 26-7, s. 251). Zdůrazňována je také vůně květů, která je spojována s mladou dívkou. To je vyzdvihováno zejména v případě orchideje, která má pronikavou vůni

---

<sup>75</sup> Zde opět vidíme odkazování k připisování levé strany mužskému elementu, tedy chlapci, a pravé strany dívce.

<sup>76</sup> Čínské pojetí květin představuje „Květiny čtyř ročních období“ - na jaře kosatec nebo magnolie, v létě pivoňka a lotos, na podzim chryzantéma, v zimě švestka a bambus. Navíc existují celé řady „květin dvanácti měsíců“, ty jsou však značně rozdílné. Pevné postavení v těchto řadách má jen květ meruňky (2. měsíc), broskvoně (3. měsíc), lotosu (6. měsíc), skořicovníku (8. měsíc), chryzantémy (9. měsíc) (Eberhard, 2001, s. 128-9).

a její vůně je dokonce připodobňována k vůni dechu krásné ženy (Eberhard, 2001, s. 184). Silná vůně je také spojena s květy skořicovníku, které jsou často přinášeny vílou. Skořice je spojená s úspěším u zkoušky a zobrazená spolu s květy broskve symbolizuje „vysoký věk a nekonečně dlouhý život v počtech“ (Eberhard, 2001, s. 226).

V mýtech se květy a plody objevují v roli atributů postav svatých a jako již zmiňované symboly doprovázející postavy mladých dívek. Ústřední motiv hrají květy v mýtu o paní Suro, manželce knížete Sundžonga za vlády krále Söngdöka, která jednou na cestě s doprovodem uviděla královské azalky na strmé skále a zeptala se, zda není někdo, kdo by jí květy utrhl. Všichni jí řekli, že je to nemožné, ale v tom šel kolem stařec s krávou, květiny jí natrhal a složil o nich píseň (Irjön, 2012, Zázraky II, Paní Suro, s. 108-109).

#### 4.3.4. Medvěd

Můj dědeček se potuloval v lese. Všiml si vůně a našel orchidej. Utrhl ji, na chvíli si k ní přičichl, a poté si ji zapíchl do vlasů. Honil motýla, kterého se snažil chytit a ztratil se v hlubokém lese. Najednou zaslechl divné zvuky. Objevil se tygr a zaútočil na něj. Zranil ho na několika místech. Snažil se utéct. Když se ohlédl, uviděl za sebou velkého medvěda. Narodil se vnuk (Seligson, 1989, s. 132).

*Tchämong* obsahující symbol medvěda se v korejské historii pojí zejména s narozením prince Ködunga (居登), kterého počal zakladatel státu Kaja král Suro se svou manželkou (Irjön, 2012, Zázraky II, Karakkukki, s. 147). Více záznamů o podobných snech máme v čínských spisech. V *Knize písní (Shijing)* je popisován sen o medvědu a hadech, který je věštcem vyložen jako narození synů a dcer. Sen o medvědu najdeme také v již dříve zmiňovaném příběhu o narození císaře Fu Jiana (苻堅, vl. 357-385) obsaženém v *Historii Jin (晉書)*. Jeho matka snila, že seděla těhotná ve svých komnatách a uviděla medvěda sedícího ve dveřích pokoje. Nakonec skutečně otěhotněla a porodila syna, který se podle předpovědi věstců stal silným panovníkem království Qin (秦, 351-394) (Fang & Zhang, 2000, s. 47).

Medvěd je v *tchämongu* symbolem syna a zároveň odkazuje na čínský výklad tohoto snového znamení jako znázornění statečného a silného muže (Fang & Zhang, 2000, s. 47).

V čínské tradici je však v rámci snů rozlišován ještě symbol červeného medvěda a medvěda žlutého. Zatímco červený medvěd přináší negativní zprávy, a to sdělení o nemoci, žlutý

medvěd oznamuje narození potomka, a to, podle žluté barvy spjaté s císařem, budoucího vládce (Fang & Zhang, 2000, s. 47).

Ve starověké Koreji představoval medvěd nejspíše totemové zvíře a má významnou roli v národní mytologii, konkrétně v mýtu o narození Tanguna, zakladatele prvního státu Ko Čosön, jehož matkou byla právě medvědice proměněná v ženu. Podle tohoto mýtu, který uvozuje veškerou historii Koreje, schází Hwanüŋg, nelegitimní syn Nebeského vládce Hwanina, na zem vládnout světu lidí. Medvědice a tygr ho požádají o proměnu v lidskou bytost a Hwanüŋg jim přikáže po sto dní zůstat v jeskyni a jíst pouze česnek a pelyněk. Zatímco tygr tento úkol brzy vzdá, medvědice se již po jednadvaceti dnech promění v ženu. Žena medvědice neměla nikoho, za koho by se mohla provdat, a tak prosila pod posvátným stromem za své otěhotnění. Načež na sebe Hwanüŋg vzal lidskou podobu, oplodnil ji a ona porodila dítě, kterému se říká *Tangun wanggöm* (Irjön, 2012, Zázraky I, Starý Čosön, s. 32).

Kromě toho se medvěd odráží také na nebesích, kde ho představuje souhvězdí označované Velká Medvědice, ze kterého je odvozeno *Čchilsöŋg*, tedy „božstvo Sedmi hvězd“, jedno z nejuctívanějších korejských božstev, jehož roli při plození potomků jsme si již představili (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 104).

#### 4.3.5. Drak

Obrovský zlatý drak přelétl nade mnou, když hlučná vlna málem prorazila moje ušní bubínky. Ve strachu jsem prchal. Ten drak poté přistál v kurníku vedle mě, snesl několik vajec na zem a seděl tam se svým velkým tělem kolem nich a hlavou vztyčenou. Tato vejce vypadala jako tmavěhnědé fazole se silnou skořápkou neuvěřitelné velikosti. Snažil jsem se je rozbít zuby, ale byly příliš silné. Moje žena už byla asi tři nebo čtyři měsíce těhotná. Měli jsme chlapce. Je optimistický a aktivní, a dobře studuje na střední škole (Seligson, 1989, s. 101).

Drak je rozhodně nejčastějším symbolem objevujícím se v *tchämongu*, a to jak v minulosti, tak moderní době. Sen o draku předcházel narození krále Hjedžonga (惠宗, vl. 943-945), Sukčonga (肅宗, vl. 1674-1720) nebo Čöngdžoa (正祖, vl. 1776-1800) za dynastie Čosön. *Tchämong* s motivem draka také doprovází narození mnoha literárních hrdinů - před početím Hong Kiltonga se jeho otci zjevil zelený drak s dlouhými vousisky a narození Čang Kukčina bylo předpovězeno zjevením modrého draka, který se proměnil v Nebeského chlapce (Hö Kjun, 1992, s. 80; Hvězda Blesku, 1992, s. 106). Zajímavá událost se vztahuje k narození

princezny Hong, autorky memoárů *Vyprávění z dlouhé chvíle*. V nich popisuje, jak její otec viděl ve snu černého draka a byl proto velmi překvapený, že se mu narodila dcera (Hjegjōng, 1997, s. 66). I v současnosti jde o velmi oblíbený symbol, který naznačuje narození významného člověka. Je proto spojen s narozením prezidenta I Süngmana, Kim Jōngsama nebo reverenda Mun Sōnmjōnga, zakladatele Církve sjednocení (Hong, 2012; Pak, 2009).

Jak jsme si na těchto případech ukázali, symbol draka tradičně odkazuje k narození syna, který se navíc bude vyznačovat výjimečnými vlastnostmi a nejspíše se v životě proslaví. Odkazování draka k narození výjimečného mužského potomka je dáno zejména tím, že drak představuje symbol mužské plodící síly yang<sup>77</sup> a obecně reprezentuje královskou moc. Jakožto tvor propojený s mužskou silou byl drak také objektem uctívání a dalších praktik pro početí syna. Mezi nimi patřilo uctívání „dračího vejce“, tedy odrazu měsíce za svítání ve vodě studny nebo pramene, které symbolizovalo mužský element (Cha, Chung & Lee, 1977, s. 115).

V některých případech však *tchāmōng* s motivem draka může značit také narození dívky, což ukazuje již zmíněný příběh o princezně Hong nebo následující příklad:

Má matka stoupala po hoře a uviděla v údolí duhu. Po několika minutách našla jezero vroucí vody a začala si v něm mýt vlasy. Najednou uviděla obřího draka. Toulala se s ním a sama byla sebou překvapená. Začalo pršet, což ji vzbudilo. Narodila se má sestra [...] (Seligson, 1989, s. 99).

Symbol draka se však objevuje i v jiných snech než *tchāmōng*, kde je většinou také šťastným znamením. Pokud člověk ve snu letí na drakovi do nebe nebo do hor, nebo pokud drak vstoupí do domu, jde o znamení úspěchů, získání důležité pozice nebo bohatství (Pāk, 2005, s. 102). Drak je podle tradičních korejských představ tvor žijící pod vodou s několika různými funkcemi, z nichž nejvýznamnější je uplatňování jeho schopnosti ovládat déšť<sup>78</sup>, vítr a záplavy. V původních představách byly rozlišovány čtyři druhy draků: nebeští draci, kteří symbolizují obrozující sílu nebes; draci - duchové, kteří nechávají padat déšť; zemští draci, vládci pramenů a vodních toků a strážci pokladů (Eberhard, 2001, s. 55-6). Drak je tedy považován za božstvo s blízkým vztahem k nebesům, může sloužit jako prostředník mezi nebesy a člověkem, a v případě správného vykonávání obětí i jako dárce a nápomocný tvor pro zajišťování vláhy a regulace záplav. V případě sucha byly proto k drakům směřovány

<sup>77</sup> V čínských tradičních představách ztělesňuje drak a fénix mužskou a ženskou přirozenost a jsou společně symbolem manželů (Eberhard, 2001, s. 55-6).

<sup>78</sup> Podle čínských představ tráví drak zimu v zemi a 2. dne 2. čínského měsíce vyletí do nebe, což prý vyvolává první hrom a déšť; na obrazech jsou také často znázorněni dva draci, kteří si v oblacích hrají s míčem nebo perlou, která představuje hrom, a způsobují tak déšť (Eberhard, 2001, s. 55-6).

modlitby i obětní dary pro přivolání deště. Je tedy zřejmé, že symbol draka nese na Dálném Východě na rozdíl od západního pojetí převážně pozitivní významy.

Ve vzhledu, zbarvení, výskytu nebo schopnostech draků můžeme najít velkou variabilitu. Obecně je drak, zejména v Číně, popisován jako podivná směska různých zvířat - ve starých záznamech je dokonce uváděno, že drak „má hlavu velblouda, rohy jelena, oči démona, uši krávy, krk hada, břicho mlže, šupiny kapra, drápy orla, tlapy tygra“ (Mackenzie, 1923, s. 46). Drak se základem povahy hmyzu mohl být malý nebo velký, krátký nebo dlouhý, světlý nebo tmavý a mohl létat vysoko nebo nízko nad zemí. Navíc se v některých pojetích mohl učinit neviditelným, zmenšit se na velikost housenky bource morušového, nebo se zvětšit tak, že vyplní prostor mezi nebem a zemí (Fang & Zhang, 2000, s. 70-73; Eberhard, 2001, s. 55-6).

Zatímco v čínských představách je drak obecně umisťován do hlubokého moře, kde se vyznačuje přemisťováním plaváním, k níž se navíc přidává i jeho schopnost létat na nebesích, v Koreji byl jeho výskyt rozšířen na každé místo s větší či menší kumulací vody (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 55). Draci jsou úzce spojeni s perlami jakožto jedním z osmi klenotů, který znamená čistotu a skvost (Eberhard, 2001, s. 196). Již jsme zmínili, že podle některých představ draci pomocí perel vyvolávají hrom a déšť, podle jiného pojetí draci plivou perly, popřípadě je mají ve svých ústech nebo pod krkem a když drak bojuje na nebi, perly spadnou na zem (Mackenzie, 1923, s. 49). Také v *tchāmongu* se často objevují draci, kteří přinášejí v tlamě perlu. Příkladem je sen předcházející narození budoucího krále Čongdžoa, jak je zaznamenán princeznou Hong ve *Vyprávění z dlouhé chvíle*. V tomto snu do ložnice vlétl drak a hrál si s perlou, což bylo vyloženo jako sen oznamující narození syna (Hjegjōng, 1997, s. 87).

S drakem je spjat také dračí král (*jongwang*, 龍王), který podle lidových představ žije v Dračím paláci a vládne podvodnímu světu.<sup>79</sup> Bývá zobrazován jako mocný, děsivě vyhlížející stařec s mohutným bílým obočím a vousy, oblečený do královského oděvu s korunou, někdy usazen na trůnu, a někdy jedoucí na draku. Zřídka je chápán jako ženské božstvo, tedy mladá žena na draku v korejském tradičním obleku. Stejně jako samotnému drakovi je i dračímu králi připisována schopnost ovládat bouřky a déšť (Kim Hogarth, 2009, s. 125). V mýtech a starých románech se často vyskytují také dcery dračího krále, jeho synové

---

<sup>79</sup> Zatímco v korejských představách se setkáme s velkým množstvím dračích králů, v Číně byl jejich počet omezen pouze na čtyři, z nich každý vládl jednomu ze čtyř moří obklopujících zemi (Eberhard, 2001, s. 55-6). Covell (1986, s. 56) tvrdí, že také v Koreji jsou sice na různých místech různí draci, resp. dračí králové, ale jde v podstatě o jednoho téhož draka, popřípadě jsou všichni zodpovědní pouze jednomu dračímu králi.

nebo manželky.<sup>80</sup> Také pozemská žena může porodit draka, jak napovídá mýtus o králi Tcharhäovi, který pochází ze země, kde se narodilo 28 draků z lidského lůna (Irjön, 2012, Zázraky I, Čtvrtý král Tcharhä, s. 48).

Drak a dračí král se často objevují v mýtech a legendách, a to zejména jako rodiče významných kulturních hrdinů. Manželku zakladatele Silly Pak Hjökköseho, dívku Arjöng, například porodila ze svého levého žebra dračice - slepice. Tváří i celým zjevem byla výjimečně krásná, jen rty jí zůstaly ve tvaru slepičího zobáku<sup>81</sup> (Irjön, 2012, Zázraky I, Král Hjökköse, s. 45). Symbol draka také prostupuje mýtus o narození Tcharhäa, zakladatele sillského rodu Sök. Tcharhä podle tohoto mýtu pochází ze země Jongsöngguk, ve kterém bylo 28 dračích králů, kteří se narodili z lidského lůna a v pěti až šesti letech usedali na trůn. Zdejší král Hamdalpcha potkal princeznu ze země Čöngnjö a učinil ji královnou, dlouho neměli syna a modlili se za jeho narození, až po sedmi letech královna porodila velké vejce a protože si mysleli, že je to špatné znamení, položili ho do truhlice se sedmi klenoty a poslali po vodě. Rudý drak loď doprovázel a chránil ji, dokud nedorazila do Kjerim (Irjön, 2012, Zázraky I, Čtvrtý král Tcharhä, s. 48). Také otcem krále Mua byl podle legendy dračí král. Jeho matka si po ovdovění postavila dům na jih od hlavního města u jezera a navázala vztah s dračím králem z jezera, ze kterého se později narodil syn Čang, přezdívaný Bramboráček, který se stal králem (Irjön, 2012, Zázraky II, Král Mu, s. 131).

Symbol draka však nemusí doprovázet pouze hrdinovo narození, ale také jeho smrt, jak vidíme v případě sillského krále Munmua, který se po smrti stal drakem ve Východním moři, nebo krále Munhoa, který se svěřil mistru Čiüimu, že se po smrti chce stát drakem chránícím zemi a strážícím Dharmu (Irjön, 2012, Zázraky II, Manpchasikdžok, Flétna tisící deset tisíc vln, s. 104-105; Pöngmin, král Munho, s. 101).

V několika případech vystupuje v mýtech drak jako ochranné božstvo království, které mu poskytuje zvláštní dar, nebo jiným způsobem napomáhá k rozvoji království. Příkladem může být získání nefritového pásu a kouzelné flétny za vlády sillského krále Čöngmjönga, které se stanou národním pokladem. Tento mýtus popisuje, jak se ve Východním moři vynořila z vody malá hora a pohybovala se na vlnách sem a tam směrem ke klášteru Kamülsa. Astrolog toto znamení vyložil tak, že králův otec, král Munmu, je nyní drakem ve Východním moři a ochráncem Samhan a kníže Kim Jusin sestoupil dočasně na zem jako první ministr. Tito dva

---

<sup>80</sup> Například manželky draků z jezera Tongdži a Čhöngdži, jejich manželé byli zakleti v rybky muži, kteří doprovázeli tangské posly, a proto šli žádat krále Wönsönga o nápravu tohoto zločinu (Irjön, 2012, Zázraky II, Velký král Wöngsön, s. 113-114).

<sup>81</sup> Zobák jí odpadl poté, co ji vykoupali v prameni západně od Wölsöngu. Právě podle tohoto zázračného narození se zemi říkalo Kjerimguk, Země kohoutího lesa.

mudrcové spojili svou hodnotu a hodlají vám poslat poklad, který by strážil toto místo. Vladař proto vyjede na tuto horu, kde mu drak věnuje darem černý nefritový pás a poví mu, že bambus, který na této hoře roste, se ve dne rozdvouje a v noci spojuje, a je jím možné vládnout zemi. Král z tohoto bambusu tedy nechal udělat flétnu, která získala označení Flétna tisíců deset tisíc vln a jejím prostřednictvím zachovával mír a klid na zemi (Irjōn, 2012, Zázraky II, Manpchasikdzok, Flétna tisíců deset tisíc vln, s. 104-105). V tomto mýtu vidíme nejen již zmíněné převtělení zemřelého krále Munmua v draka, ale také jeho dar přispívající ke králově vládě. Také v mýtu o Čchōjongovi je tento hrdina popisován jako syn draka z Východního moře, kterého si král usmířil postavením jemu zasvěcené svatyně. Tento drak mu proto nabídl jednoho ze svých sedmi synů, aby ho s sebou král vzal do hlavního města a pomáhal mu ve vládě. Tak se jeho nejmladší syn Čchōjong ocitl ve světě lidí, oženil se s krásnou ženou a proslavil se tím, že od ní vyhnal ducha neštovic (Irjōn, 2012, Zázraky II, Čchōjong a klášter Manghāsa, s. 119-120).

Drak však v mýtech může vystupovat i jako nebezpečné zvíře, a to například v mýtu o paní Suro, manželce knížete Sundžōnga za vlády krále Sōngdōka, kterou jednou na cestě s družinou odvedl pod hladinu mořský drak. Neznámý stařec jim poradil, aby se shromáždili s lidmi z okolí a zpívali a bili holemi o břeh. A skutečně pak drak paní Suro vrátil a opět zmizel pod hladinou (Irjōn, 2012, Zázraky II, Paní Suro, s. 108-109).

#### 4.3.6. Had

Jednoho zamlženého letního večera se matka koupala v potoce u stromů. Protože byla tma, brzy koupání skončila a vyrazila domů. Na cestě lesem potkala divného starého muže v bílém. Prosil ji o něco k jídlu, ale ona nic neměla. Když se k němu přiblížila blíže, byla překvapená, jak ošklivá jeho tvář je. Byla tak vystrašená, že nemohla ustoupit ani o krok. Když se otáčela, ta bytost se proměnila ve velkého, dlouhého hada. Byl bílý s černými pruhy. Bylo to podivné, ale byl přátelský. Váhala, ale on se k ní připlazil a vylezl na její tělo až ke krku. Zabořil svou hlavu hluboko zadní části jejích šatů a vplížil se dovnitř, otočil se kolem ní, ale jeho tělo bylo cítit sladce a pohodlně. O tři měsíce později porodila její sestru. Podle ní bílý a černý had symbolizuje ženu, žlutý had muže (Seligson, 1989, s. 115).

Příkladem *tchāmōngu*, v němž se objevuje had, je sen předcházející narození prezidenta No Tchāua, jehož matka prý snila o velkém hadu, který se ukrýval v poli a kousl ji do nohy. (Kang, 2011). Jeden z nejstarších zaznamenaných snů o početí nacházející se v čínské tradici

také odkazuje k symbolu hada - tento sen obsažený v *Knize písní* (*Shijing*, 詩經) interpretuje zjevení hada jako narození dcer a odlišuje ho od symbolu medvěda odkazujícího k narození synů.

Výklad tohoto symbolu v rámci *tchāmongu* není zcela jednoznačný. Korejská příručka pro výklad snů udává v souvislosti s *tchāmongem* pouze obecný sen o objevení hada v domě, který interpretuje jako narození skvělého syna (Päk, 2005, s. 104), avšak podle příkladů současných *tchāmongů* je zřejmé, že tento symbol může oznamovat narození potomků obou pohlaví. Seligson (1989) navrhuje, že zjevení velkého hada naznačuje narození chlapce, zatímco malý had symbolizuje dívku. Podle čínské tradice je pak syn oznámen zjevením šedobílého hada, zatímco narození dcery naznačuje sen o černém hadu (Eberhard, 2001, s. 73).

Zatímco v Číně je had spojován spíše s negativními vlastnostmi a jeho zjevení ve snu značí nešťastné události - had plazící se pod postel znamená nemoc, had na střeše značí pohromu nebo kousnutí hadem naznačuje smrt - v Koreji je jeho symbol vykládán poměrně pozitivně. Sen o hadu je tak často interpretován jako šťastný sen oznamující získání majetku, vysoké pozice nebo pomoci od svého okolí (Päk, 2005, s. 104).

V čínském pojetí má had tvar podobný drakovi, podle některých čínských pojetí náleží dokonce do dračí rodiny, a je označován jako drak bez rohů. Zásadní rozdíl, který odlišuje hada od draka a mění tak výklad jeho symbolu na znamení nešťastných událostí, je jeho příslušnost k yinu, tedy ženskému elementu. Kvůli tomu je had považován za tmavé, strašidelné zvíře, které je často označováno za svádějící, lstivé a neloajální (Eberhard, 2001, s. 73).

Had se objevuje ve velké míře také v korejské kronice *Samguk jusa*. Zjevil se například po smrti prvního sillského panovníka Pak Hjökköseho a jeho manželky Arjöng a zabránil poddaným, aby je pohřbili společně. Museli proto jejich mrtvá těl rozsekat a rozdělit do pěti hrobů, kterým se říká Hadí hroby (Irjön, 2012 Zázraky I, Král Hjökköse, s. 46). S hady je spjata tak postava krále Kjöngmuna, v jehož ložnici se shromažďovalo množství hadů. Dvořané a dámy se jich báli a chtěli je vyhnat, král však pravil. „Nemám-li u sebe hady, nemohu klidně spát. Nevyhánějte je.“ Když král spal, hadi vyplazovali jazyky a pokrývali mu hrud'. (Irjön, 2012, Čtyřicátý osmý velký král Kjöngmun, s. 117-118). Symbol hada se objevuje také v buddhistických příbězích, kde například ukazuje na místo, kam má mistr Čadžang doputovat, aby se setkal s tajemným mnichem, nebo se společně s ropuchou nachází v oltáři s Buddhovými ostatky (Irjön, 2012, Skutky významných mnichů, Čadžang ustavuje vinaju, s. 291; Pagody a sochy Záznamy o šaríra v běhu dějin, s. 211). Bílý had je také



oblíbeným motivem lidových příběhů, v nichž se proměňuje v dívku či chlapce a přináší do domu štěstí (Löwensteinová.; Winkelhöferová, 2006, s. 67).

#### 4.3.7. Samsin

Moje matka snila o tom, že se potulovala kolem hory pokryté kaštanovníky. Pod nimi bylo mnoho rozsypaných zralých kaštanů. Měla dýni a naplnila ji těmito kaštany. Poté se mezi stromy vynořila bělovlasá žena, kterou nazýváme „pramatka Samsin“. „Nikdo nesmí přijít k této hoře a sbírat kaštany bez mého svolení,“ řekla. Popadla dýni plnou kaštanů od mé matky. Matka se jí pevně držela, plakala a opakovala „To já je sebrala, jsou moje! Jsou moje! Vraťte mi je, prosím! Prosím!“ Po chvíli stařena řekla: „Dojala jsi mě svou upřímností. Vráťím ti je.“ Moje matka dostala dýni zpět. Vzala z ní pět největších, nejzralejších kaštanů a vzbudila se. Narodila jsem se já, dívka (Seligson, 1989, s. 174).

Jak již bylo zmíněno, *Samsin*, většinou označována jako *Samsin halmöni* (Pramatka Samsin), je podle tradičních korejských představ božstvem, které přináší matkám dítě, vkládá ho nastávající matce do dělohy a ochraňuje ho při porodu i po něm, a to nejčastěji do padesátého či stého dne po porodu. Právě díky své funkci přinést dítě a zároveň mu poskytnout spirituální ochranu je považováno za nejdůležitější božstvo spojené s porodem v Jižní Koreji, a je mu proto věnována velká řada rituálů spojených s početím a narozením potomka.

Je tudíž přirozené, že se postava *Samsin* objevuje velmi často také v *tchämongu*, aby ženě ohlásila početí. Pohlaví dítěte je v tomto případě určeno podle specifického daru, který *Samsin* matce předává, a proto její zjevení samo o sobě podle tradičních představ není definováno s odkazem na pohlaví plodu. Lidové chápání *Samsin* je velmi široké a může se v závislosti na oblastech Koreje výrazně lišit. K nejednoznačnosti této postavy vede také neznámé zapsání *Samsin* čínskými znaky, které nabízí dvě varianty. Podle první možnosti je název *Samsin* zapsán znaky 産神 s významem Božstvo porodu, který odkazuje převážně k lidovému pojetí *Samsin* jako ochranného božstva ženské části domu, ke kterému se ženy modlí pro početí potomka. Druhou variací je zapsání znaky 三神, kdy je *Samsin* chápána jako Tři božstva a odkazuje na trojici božstev Hwanin, Hwanŭng a Tangun, kteří jsou spjati s počátkem korejského státu. Božstvu *Samsin* byly také určeny oltáře v horách, kde se mu často obětovalo jako božstvu hor, což vedlo v některých případech ke smíšení *Samsin*

s dalším korejským významným božstvem *Sansin* (Löwensteinová; Winkelhöferová, 2006, s. 131).

Původ *Samsin* odkazuje k mýtu, který je jakožto jeden z hlavních šamanistických mýtů v rituálech vztahujících se k plodnosti, početí synů nebo ochraně mladých dětí znovu převyprávěn šamankou. Tento mýtus, původem nejspíše z doby sjednocené Silly, vysvětluje původ a moc božstva *Samsin*. Podoba tohoto mýtu se samozřejmě liší podle oblastí, jeho základní zápletka se však vztahuje k dívce označované jako *tanggŭm agassi*, kterou přichází navštívit mnich či samotný Buddha. Ten v noci přespí v sýpce, a ačkoliv se mu dívka brání, poté, co jí řekne, že je jejím osudem stát se jeho, mu podlehne a stráví spolu noc. Ráno si navzájem vypráví své sny a mnich jí předá tři dýňová semena, která znamenají tři syny, které se jí narodí. Po návratu rodičů a bratrů do domu je dívka obviněna, že zůstala sama svedená a těhotná bez manžela, a bratři jí chtějí srazit hlavu. Protože tomu však brání zvláštní síla, je zavřena do kamenné schránky a umístěna na vrchol hory. Dívka zde však nezemře, ale porodí uvnitř schránky tři syny, kteří, když povyrostou, rozhodnou se odejít hledat svého otce do chrámu v horách. Po splnění zkoušek mohou chlapci přijmout otcovo jméno, stávají se božstvy v různých oblastech, které spravují, a matka získává úlohu porodního ducha *Samsin* (Kinsler, 1977, s. 30-1).

Vzhledem k různorodosti představ o vzhledu *Samsin* nejen v různých provinciích, ale i rodinách, je náročné určit její přesné vzezření a atributy. Seligson (1989, s. 172; 1988a, s. 33) na základě svého výzkumu představuje nejčastější podobu, která je tomuto božstvu Korejci přisuzována - *Samsin* je nejčastěji popisována jako bělovlasá stařena, objevující se v *tchämongu* se symbolickým darem v ruce v podobě ovoce nebo ryby, který vkládá matce do dělohy a který symbolizuje pohlaví počatého dítěte. V dalších pojetích však na sebe bere *Samsin* i podobu Buddhy nebo *Sansin*, popřípadě jiných božských forem. Právě znázornění *Samsin* v podobě tří postav buddhistických mnichů je jedním z velmi běžných, jak napovídá i jiný název pro *Samsin*, a to *Sambul* s významem tři buddhové. V tomto případě je *Samsin* znázorněna jako tři identické postavy v obleku buddhistických mnichů s bílými pokrývkami hlavy a bílými rouchy, zřídka jako samotní buddhové s buddhistickou svatozáří (Kim Hogarth, 2009, s. 123). V tomto případě se tedy nejspíše jedná o syny mytické *Samsin*.

#### 4.3.8. Sansin

Moje matka se dlouze dívala na velkou broskvoň. Byla velmi silná se zelenými listy. Na stromě byl duch s dřevěnou holí, dlouhými bílými vlasy a vousy. V rukou měl velkou broskev, kterou dal mé matce. Narodila se má sestra (Seligson, 1989, s. 183)

Již jsme hovořili o víře v duchovní význam hor a jejich uctívání, s čímž souvisí také víra v ducha či božstvo hor *Sansin*. *Sansin* (山神) je podle korejské tradice jedním z božstev, které je schopno přinést ženě syna, a proto se k němu ženy usilující o početí chodí modlit a také se zjevuje v *tchämongu* jakožto posel početí. Ačkoliv najdeme různá božstva hor mající vlastní charakter vztahující se ke konkrétním horám, *Sansin* představuje zároveň kolektivní božstvo všech hor obecně (Mason, 1999, s. 37). Jak ho popisuje Canda (1980, s. 13), je *Sansin* „nadpřirozený ne ve významu, že by stál nad přírodou a byl od ní oddělen, ale spíše ve významu, že je extrémně přírodní“.

Zobrazení *Sansin* najdeme od nejprimitivnějšího způsobu vyčnívajících skalek z kamenů na hřebenu hory, roklině či útesu nazývajících se *pawi*, které slouží jako místo pro oltáře určené k uctívání tohoto božstva, až po propracované obrazy *Sansin* v buddhistických chrámech, jejichž charakteristiky se liší podle náboženského proudu, který se v nich odráží (Mason, 1999, s. 40). V historických záznamech také najdeme mnoho zmínek o uctívání ženského ducha hor *Jösansin*, který je podle některých názorů dokonce původním božstvem hor (Grayson, 1996). Tradičně je však *Sansin* zobrazován jako sedící starý muž s bílými vlasy a dlouhým bílým vousem, jehož postava je vážná, důstojná a autoritativní, avšak jeho tvář je v mnoha směrech vlídná a benevolentní, což prý odkazuje k obecné podobě rodinného patriarchy. Tyto vnější rysy božstva odpovídají jeho povaze - *Sansin* je spravedlivé božstvo, které je vážené, morální a může poskytnout svou ochranu, ale pokud ho lidé neuctívají či porušují stanovená tabu, je připraven na ně seslat neštěstí. Jeho obrazy se nacházejí zejména v horských svatyních a buddhistických chrámech. Uctívají ho zejména lovci a sběrači ženšenu, tedy lidé, kteří se běžně pohybují v horách a jsou proto závislí na přízni a ochraně Ducha hor, obražejí se k němu šamanky v mnoha rituálech zaměřených zejména na plodnost, a modlit se k němu chodí i ženy žádající o početí, jak jsme si již dříve uvedli.

Postavě *Sansin* jsou na obrazech připsány různé atributy, které mají často vztah k náboženskému proudu, který daný obraz zaštiťuje - *Sansin* se proto objevuje jako šamanistické božstvo, konfuciánský učenec, *bódhisattva* nebo taoistický nesmrtelný (Canda, 1980, s. 13). Taoistické pojetí božstva hor je vybaveno mnoha atributy odkazujícími k jeho

schopnostem a rysům. Příkladem je pokrývka hlavy vzhledem připomínající „korunu z oblak“ nebo přímo malá oblaka nad jeho hlavou, v ruce navíc *Sansin* často drží vějíř z pér symbolizující magickou sílu ovládání větru, mýtickou houbu symbolizující dlouhověkost nebo nádobu z dýně, v níž má podle pověr elixír života. Buddhistické zobrazení *Sansin* je spíše neobvyklé a je výrazně přizpůsobeno buddhistické tradici, proto je zde *Sansin* zobrazován jako buddhistický mnich s oholenou hlavou, oblečený do buddhistického roucha, tradičně se opírající o svého pomocníka tygra. Konfuciánské pojetí ovlivnilo zejména oděv *Sansin*, který vypadá jako oděv dvorského úředníka či učenice (Covell, 1986, s. 48-54).

Doprovázen je *Sansin* tradičně tygrem, který je nahlížen jako zvířecí pán hor, který je děsivý a nebezpečný, ale zároveň také vážený a morální. Většinou představuje posla *Sansin*, ale v některých představách je dokonce sám ztotožněn s tímto božstvem (Mason, 1999, s. 76). Kvůli jeho úzkému spojení s božstvem hor je rozšířena představa, že pokud je někdo na horách pokousán tygrem nebo se tygr objeví ve vesnici, předpokládá se, že je to kvůli hněvu božstva hor (Mason, 1999, s. 77).

Postava *Sansin* se objevuje také v kronice *Samguk jusa*. V mýtu o založení státu Ko Čosŏn je uvedeno, že se Tangun po své smrti stal božstvem hor, s horským duchem proměněným ve starce se také setkává mnich Čindža na své pouti za Maitréjovým květem mládí (Irjŏn, 2012, Pagody a sochy, Maitréjův květ mládí, s. 220).

## Závěr

Tato práce se pokusila představit *tchämong* jakožto zvláštní formu snu o početí, která nabývá v Koreji specifických charakteristik. Již v úvodu jsme se museli vypořádat s problémem definice tohoto jevu, při jehož přílišné konkretizaci hrozí, že nebude postihnuta celá jeho rozmanitost.

Cílem následujících kapitol bylo představit *tchämong* jako součást provázaného souboru prvků, které mají svůj původ v nejstarších dobách a, třebaže s určitými změnami, fungují dodnes a poskytují tak člověku určitý návod, jak jednat, ať už při vykonávání obřadů a modliteb pro početí, praktikování prenatalního vzdělávání k výchově plodu nebo snění *tchämongu* v době početí s vazbou na mýtická narození významných osobností korejských dějin.

Zaměřili jsme se především na dvě oblasti, ve kterých se tato propojenost prvků korejské tradiční kultury projevuje, tedy na začlenění *tchämongu* do systému představ a praktik spojených s těhotenstvím a porodem a jeho propojení s korejskými mýty. Také zde se postupně projevovала těžká uchopitelnost zkoumaného tématu, a to zejména v kapitole, ve které jsme si ukázali vztah a propojenost *tchämongu* s tradičními náboženskými představami.

V případě oblasti těhotenství jsme si mohli všimnout několika různých praktik směřujících k jednomu cíli, kterým je porodit zdravého mužského potomka, jenž bude mít všechny předpoklady k tomu, aby se proslavil. K tomuto účelu se rodiče modlí za početí syna, vykonávají různé lidové praktiky předávané z generace na generaci, a poté se po celou dobu těhotenství věnují výchově plodu tak, aby byl po narození kultivován tělesně i duševně, a byl tudíž připraven na studium a získání úspěchů v životě. A právě *tchämong* odráží veškeré tyto tendence objevující se v průběhu těhotenství v Koreji - v rámci snové symboliky se zde může výrazně projevit preference pohlaví, výklad obsahu snu může předpovědět skvělou budoucnost potomka, což, ať už je věštba pravdivá či ne, pozitivně motivuje rodiče i potomky, a v neposlední řadě může *tchämong* také odhalit zdravotní komplikace plodu.

Podobně úzký vztah nalezneme také mezi *tchämongem*, jeho symbolikou a mýtem. Jak jsme si ukázali na několika základních symbolech, které se v *tchämongu* objevují a nesou informaci o pohlaví a vlastnostech počatého dítěte, jejich výskyt a význam není omezen jen na *tchämong*, ale naopak se jako běžné kulturní symboly objevují i v rámci mýtů, legend a různých tradičních pověr a praktik. Jejich výklad, který probíhá v rámci interpretaci snů, je proto často odvozen právě z této kulturní podmíněnosti symboliky a odkazuje k jejich výskytu

v nejstarších historických záznamech. Zvláštním rysem *tchämongu*, kterým jsme se zabývali, je jeho úzký vztah s mýty, a to ve dvou rovinách. První propojení s mýty vyplývá z již zmíněného využívání kulturních symbolů, které mají často svůj původ právě v korejské mytologii. Pro pochopení významu určité symboliky pro korejskou společnost je tak nutné daný symbol vyhledat v nejstarších kronikách, od jejichž pojetí se i dále v průběhu dějin odvíjí.

Jak jsme si však ukázali zejména v kapitole o funkcích, které *tchämong* plní, může se i sám *tchämong* stát určitým mýtem v přeneseném slova smyslu. Zjevení snu předpovídajícího početí ve spánku budoucí matky je v Koreji běžným jevem, který se již od dávné historie neustále opakuje a napovídá těhotenství a porod způsobem, který je kulturně přijat. Předávání této tradice z generace na generaci nechalo z *tchämongu* vzniknout samostatný „mýtus“ vlastní korejské společnosti, založený na představě, že početí musí být vždy předcházeno podobným snem. Otázku, zda se v případě *tchämongu* skutečně jedná pouze o mýtus, který v současné době přetrvává bez reálné podstaty pouze na základě silného ukotvení v korejské tradiční kultuře, není lehké zodpovědět a ani se o to v této práci nepokoušíme. Toto pojetí však dovytváří námi představovaný obraz *tchämongu* jako kulturně zakořeněného prvku, který se vzájemným působením s dalšími kulturními elementy neustále reaktualizuje a znovu nabývá svého významu. S každým novým zjevením *tchämongu*, v němž se projevují kulturně stanovené symboly, které jsou následně interpretovány a sdíleny v rámci užší komunity napříč generacemi, je tak znovu obnoven i *tchämong* zaznamenaný v korejských kronikách a literárních dílech.

## Použité prameny a literatura

### Korejsky psaná literatura:

*Čanghwa Hongnjöndžön* [Vyprávění o Růži a Rudém lotosu] (1954). Pchjôngjang: Kungnip čchulpchansa.

Čchö Mjöng-nim (1997). *Hanguk sölhwaüi kkumhwaso jöngu* [Studie o snových motivech v korejských lidových příbězích] [online]. Hagünonmun. Čönnam tähakkjo tähagwön. [cit. 2014-3-8]. Dostupné z <<http://www.riss.kr/link?id=T3648479>>.

Čchunhjangdžön [Vyprávění o Čchunhjang] (1966). In *Hanguk kodžön munhak čöndžip*. Söul: Tonga čchulpchansa.

*Čchunhjangdžön* [Vyprávění o Čchunhjang] (2007). Korean Classical Literature Institute. Söul: Päk Am Publishing Co.

Ču, Ir-hong (1982). *Kososöre natchanan tchämong jöngu* [Studie tchämongů vyjevených v klasickém románu, 古小説에 나타난 胎夢研究]. Hagünonmun. Jönse tähakkjo. [cit. 2014-1-22]. Dostupné z <<http://www.riss.kr/link?id=T135384>>.

Han, Kön-dök (1993). *Tchämongüi modün köt* [Vše o tchämong]. Söul: Kirinwön.

Han, Kön-dök (2004). *Kkumüi jesiwa pchandan* [Předpověď a vyhodnocení snu]. Seoul: Mjöngmundang.

*Hanguk minsok täsadžön* [Korejský velký lidový slovník] (1991). Pchjnčchanüwönhö, Sv.2. Söul: Mindžokmunhwasa, pp. 1440.

Hong, Sul-lä (2012). *Tchämong*. Söul: Omunhaksa.

I Kju-dong (1967). *Tchämongüi čöngsin punsökö hakčökö kočchal: Hangugjökta munüidžarjoe üigöhan*. [Psychoanalytická studie o tchämongu: Na základě korejských historických materiálů, 胎夢의 精神分析學的 考察: 韓國歷代 文獻資料에 依據한]. Hagūnonmun, Söul tähakkjo, Üihakkwa sinkjöng čöngsinüi hakčöngong.

Kang, Čun-sik (2011). *Tächongnjöng ijagi* [Vyprávění o prezidentech]. Söul: Jesüükchän.

Kim, Čchol-čun (1952). Silla sangtäсахöüi Dual Organization [Duální organizace sillské starověké společnosti, 新羅 上代社會의 Dual Organization]. *Jöksa hakpo* [歷史學報], 1(1), 15-47.

Kim, Jöng-tchä (1986). Kjönggido Jödžu čijögüi imsin kigandžungüi kümgisahanggwa tchämonge kwanhan čosajöngu [Studie o tradičním tabu a tchämong žen v době těhotenství v oblasti Jödžu, provincii Kjönggi]. *Obstetrics & Gynecology Science*, 29(5), 642-647.

Kim, Hök-če (1993). *Tongsö kogüm hämong jogjöl* [Klíč k východnímu i západnímu, starověkému i současnému výkladu snů, 東西古今 解夢要訣]. Mjöngmundang.

Kim, Pu-sik (b.r.). *Samguk sagi* [online]. [cit. 2014-4-12]. Dostupné z <<http://db.history.go.kr/url.jsp?ID=sg>>.

Ku, Pon-kwön (1999). Hanguk ömöniüi tchämonggwa tchägjo (Ilban ömöniwa čangäadong ömöniüi pigjo) [Tchämong a tchägjo korejských matek: porovnání matek se zdravým a postiženým dítětem]. *Inmun kwahak nondžip*, 8(1), 215-235.

Min, Čin-guk (1984). *Kodäsosöre natchanan tchämong jöngu* [Studie o tchämongu vyskytující se v klasickém románu, 古代小說에 나타난 胎夢 研究]. Hagūnonmun. Čosön tähakkjo, Kugö kukmunhakkwa.

Mun, Hong-se (1974). *Tchämonge kwanhan jöngu* [Studie o tchämongu, 「胎夢」에 關한 研究]. Üihakkwa sinkjöng čöngsin kwahak kjosil. [cit. 2014-1-22]. Dostupné z <<http://www.riss.kr/link?id=T165597>>.



Pak Sang-nan (2009). Hjöndäüi tchämongdam jöngu siron [Esej o výzkumu současných příběhů tchämong]. *Hanguk säsang-gwa munhwa* [韓國思想과 文化], 50, 163-191.

Pak, Sang-nan (2010). Čchulsan kjönghöümüi sösahwawa hjöndä tchämongdam: Päm kkumül čungsimüro [Vytváření vyprávění o porodní zkušenosti a současné příběhy tchämong: Se zaměřením na sny o hadech]. *Hanguk kodžön jösöng munhak jöngu*, 21, 319-357.

Pak, Sang-nan (2013). Tchämongdam čönsüng hjöndžange natchananün kchүнkkümüi hündžökkwa kü üimi [Stopy velkého snu vyskytující se na poli předávání příběhů tchämong a jejich význam]. *Hanmindžok munhwa jöngu*, 42, 217-254.

Päk, Un-dang (2005). *Hämonghanünböp* [Způsob výkladu snů]. Tongjangsödžök, Anjöngdong.

Simčchöngdžön (1966). In *Sim Čchöngdžön* [Vyprávění o Sim Čchong]. *Čosön sosölčip*, sv. 2. Moskva: Nakl. Progress, pp. 7-155.

Song, Ki-čchun (1996). *Jöngungsosöl čuingongül čchulsäng pägjöng* [Studie pozadí narození hlavních hrdinů v hrdinských románech, 英雄小說 主人公의 出生背景 研究,] [online]. Hagünonmun, Čosön tähakkjo tähagwön. [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <<http://www.riss.kr/link?id=T3222593>>.

*Tchällöntchü, päu, kasu, kägümän, undong-sönsudür-üi tchämongün?* [Tchämong talentů, herců, zpěváků, bavičů, sportovců?] (2011) [online], Sejong wedding hall. [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <<http://blog.daum.net/sejongwed/767>>.

## Anglicky a česky psaná literatura:

Barrett, D., & McNamara, P. (2012). Preface. In Barrett, D., & McNamara, P. (Eds.) *Encyclopedia of Sleep and Dreams: The Evolution, Fiction, Nature, and Mysteries of Slumber*. Greenwood: ABC-CLIO.

Boer, E. (2012). Spirit Conception: Dreams in Aboriginal Australia. *Dreaming*. 22(3), 192-211.

Bulkeley, K. (1996). Conclusion. In Bulkeley, K. (Ed.), *Among All These Dreamers: Essays on Dreaming and Modern Society*, New York: State University of New York Press, Albany.

Bulkeley, K. (2011). The Wondering Brain: Dreams, Religion and Cognitive Science. In Czachesz, I. & Byró, T. (Eds.) (2011). *Changing Minds: Religion and Cognition Through the Ages*. Peeters, Leuven-Paris-Wallpolo, MA.

Bulkeley, K., & Doniger, W. (1993). Why Study Dreams? A Religion Studies Perspectives. *Dreaming* [online]. 3(1). [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <[www.asdreams.org/journal/articles/3-1\\_bulkeley.htm](http://www.asdreams.org/journal/articles/3-1_bulkeley.htm)>.

Campbell, J. (1988). *The Power of Myth*. New Jersey: Doubleday.

Canda, E.R. (1980). The Korean Mountain Spirit. *Korea Journal*. 20(9), 11-16.

Chang, S., Park, S. & Chung, C. (2004). Effect of Taegyo-focused prenatal education on maternal-fetal attachment and self-efficacy related to childbirth. *Taehan Kanho Hakhoe Chi*, 34(8), 1409-15.

Clough, A.H. (1996). *Plutarch's Lives* [online]. [cit. 2013-10-12]. Dostupné z <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/674/pg674.html>>.

Coughlin, R.J. (1965). Pregnancy and birth in Vietnam. In Hart, D.V.; Rajadhon, P.A. & Coughlin, R. *Southeast Asian Birth Customs*. New Haven: Human Relations Area Files, Inc., s. 209-268.

- Covell, A.C. (1986). *Folk and Magic: Shamanism in Korea*. Seoul: Hollym Corporation.
- Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the irrational*. Berkely: University of California Press.
- Dodds, E.R. (1990). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eberhard, W. (2001). *Lexikon čínských symbolů: obrázková řeč Číny*. Praha: VOLVOX GLOBATOR.
- Eliade, M. (2006). *Posvátné a profánní*. Praha: Oikymenh.
- Fang, J. & Zhang, J. (2000). *The Interpretation of Dreams in Chinese Culture*. Trumbull : Weatherhill.
- Foulkes, W.D. (1978). *A grammar of dreams*. New York: Basic Books.
- Freud, W.E. (1987). Prenatal attachment and boxing. In Verny, T.R. (1987). *Pre- and Perinatal Psychology*. New York: New York Science Press.
- Garfield, P. (1988). *Women's Bodies, Women's Dreams*. New York: Ballantine.
- Grayson, J.H. (1996) Female Mountain Spirits in Korea: A Neglected Tradition. *Asian Folklore Studies*, 55, 119-134.
- Harrison, J. (2009). Cultural Memory and Imagination: dreams and dreaming in the Roman Empire (31 BC-AD 200) [online]. *A thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy, Institute of Archeology and Antiquity*. College of Art and Law, The University of Birmingham. [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <[www.theses.bham.ac.uk/469/1/Harrison09Phd.pdf](http://www.theses.bham.ac.uk/469/1/Harrison09Phd.pdf)>

Hart, D.V. (1965). From Pregnancy through birth in a Bisayan Filipino village. In Hart, D.V.; Rajadhon, P.A. & Coughlin, R. *Southeast Asian Birth Customs*. New Haven: Human Relations Area Files, Inc., s. 1-115.

Hartmann (2008). The central image (CI) makes „big“ dreams big: The central image as the emotional heart of the dream. *Dreaming*, 18, 44-57.

Herold, A.F. (1927). *The Life of Buddha* [online]. Trans. Paul C. Bloom. New York, A& C. Boni. [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <<http://www.sacred-texts.com/bud/lob/index.htm>>.

Hjegjöng (1997). Vyprávění z dlouhé chvíle (Handžungnok) In Löwensteinová, M. (Ed.). *Vyprávění z dlouhé chvíle* (65-189). Praha: Brody.

Hobson, J.A. (1989). *Sleep*. New York: W.H. Freeman and Company.

Hö Kjun (1992). Hong Kiltongdžön. In Löwensteinová, M. (Ed.). *Hvězda blesku: Hrdinské příběhy ze staré Koreje* (80-105). Praha: Orientální ústav ČSAV.

*Huang Ti Nei Ching Su Wên: the Yellow Emperor's classic of internal medicine*, chapters 1-34 (2002). Trans. Veith, I. Berkeley: University of California Press.

Hvězda blesku (Čang Kukčindžön ) (1992). In Löwensteinová, M. (Ed.). *Hvězda blesku: Hrdinské příběhy ze staré Koreje* (106-141). Praha: Orientální ústav ČSAV.

Cha, J.H. (1979). Old and New Values of Children in Korea. *Korea Journal*, 19(10), 19-31.

Cha, J.H., Chung, B.M. & Lee, S.J. (1977). Boy Preference reflected in Korean Folklore. In Mattielli, S. (Ed.). *Virtuos in Conflict: Tradition and the Korean Woman Today*. Seoul: Samhwa Publishing Society for the Royal Asiatic Society, Korean Branch.

Chang, S.B., Park, S.M. & Chung, Ch.W. (2004). Effect of Taegyo-focused prenatal education on maternal-fetal attachment and self-efficacy related to childbirth. *Journal of Korean Academy of Nursing* [online], 34(8), 1409–1415. [cit. 2014-2-10]. Dostupné z

<[http://www.kan.or.kr/kor/sp\\_journal/sp\\_journal01v2.php?year=2004&issue=8&volume=34&spage=1409](http://www.kan.or.kr/kor/sp_journal/sp_journal01v2.php?year=2004&issue=8&volume=34&spage=1409)>.

Ilyon (1972). *Samguk Yusa: legends and History of the Three Kingdoms*. Trans. Ha, T.Ch. & Mintz, G.K. Seoul: Yonsei University Press.

Irjõn (2012) *Samguk jusa: nepominutelné události Tří království*. Trans. Löwensteinová, M. & Zemánek, M. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Jung, C.G. (1969). *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 1): Archetypes and the Collective Unconscious*. Edited and translated by R.F.C.Hull. Princeton: Princeton University Press.

Kang, H. S. (2002). *Freud, Jung & Taemong* [online]. Special reading course. [cit. 2013-10-12]. Dostupné z

<[http://www.dreamspirit.org/zeroboard/zboard.php?id=dreampaper&page=1&sn1=&divpage=1&sn=off&ss=on&sc=on&select\\_arrange=subject&desc=desc&no=5&PHPSESSID=00224cd8fe4b7fb4c60555862e1d660e](http://www.dreamspirit.org/zeroboard/zboard.php?id=dreampaper&page=1&sn1=&divpage=1&sn=off&ss=on&sc=on&select_arrange=subject&desc=desc&no=5&PHPSESSID=00224cd8fe4b7fb4c60555862e1d660e)>.

Kang, H. S. (2003). *Taemong: Korean Birth Dream* [online]. M.A. Thesis. The Faculty of the Graduate Theological Union, Berkeley, California. [cit. 2013-10-12]. Dostupné z <[http://www.dreamspirit.org/zeroboard/zboard.php?id=dreampaper&page=1&sn1=&divpage=1&sn=off&ss=on&sc=on&select\\_arrange=subject&desc=desc&no=11](http://www.dreamspirit.org/zeroboard/zboard.php?id=dreampaper&page=1&sn1=&divpage=1&sn=off&ss=on&sc=on&select_arrange=subject&desc=desc&no=11)>.

Kendall, L. (1977). Receiving the Samsin Grandmother: Conception Rituals in Korea. *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* [online], 52, 55-70. [cit. 2014-3-7]. Dostupné z <<http://www.raskb.com/content/full-texts-volume>>.

Kendall, L. (1984). Korean Shamanism: Women's Rites and a Chinese Comparison. *Senri Ethnological Studies*, 11, 57-73.

Kim, P.S. (2006). *A history of the early Korean kingdom of Paekche: together with an annotated translation of the Paekche annals of the Samguk sagi*. Trans. Best, J.W. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center.

Kim, P.S. (2012). *The Silla annals of the Samguk sagi*. Trans. Schultz, E., Kang, H.H.W. & Kane, D.C. Seongnam: Academy of Korean Studies Press.

Kim Hogarth, H.K. (1994). Korean Shamanism and Cultural Nationalism. *Transaction of the Royal Asiatic Society- Korean Branch* [online], 69, 1-22. [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <<http://www.raskb.com/content/full-texts-volume>>.

Kim Hogarth, H.K. (1999). Introduction in Kim Hogarth, H.K. (Ed.). *Korean Shamanism and Cultural Nationalism*. Seoul: Jimoondang Pub, pp.1-7.

Kim Hogarth, H.K. (2009). *Gut, the Korean Shamanistic Ritual*. Paju: Jimoondang.

Kinsler, A.W. (1977). Korean fertility Cult for Children in Shaman Ritual and Myth. *Korea Journal*, 17(2), 27-34.

Královna In-hjon (Inhjon wanghudžon) (1997). In Löwensteinová, M. (Ed.). *Vyprávění z dlouhé chvíle* (9-64). Praha: Brody.

Krippner, S., Bogzaran, F. & de Carvalho, A.P. (2002). *Extraordinary Dreams and How to Work with Them*. Albany: SUNY Press.

Knudson, R.M. (2001). Signifiant Dreams: Bizarre or Beautiful? *Dreaming*, 11(4), 167-177.

Kracke, W. H. (2006). *Cultural Aspects of Dreaming* [online].. International Institute for Dream Research. [cit. 2013-10-22]. Dostupné z <[www.dreamresearch.ca/pdf/cultural.pdf](http://www.dreamresearch.ca/pdf/cultural.pdf)>.

Kracke, Waud H. (2006b). To Dream, Perchance to Cure: Dreaming and Shamanism in a Brazilian Indigenous Society. *Social Analysis*, 50(2), 106-120.

Krippner, S. & Dillard, J. (1988). *Dreamworking: How to Use Your Dreams for Creative Problem-Solving*. New York: Bearly Limited.

Kruper, A. (1979). A Structural Approach to Dreams. *Man, New Series*, 14(4), Royal

Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 645-662.

Lara-Carrasco, J., Simard, V., Saint-Onge, K., Lamoureux-Tremblay, V. & Nielsen, T. (2013). Maternal representations in the dreams of pregnant women: a prospective comparative study. *Frontiers in Psychology* [online]. 27, 4:551. [cit. 2013-11-22]. Dostupné z <<http://www.frontiersin.org/Journal/10.3389/fpsyg.2013.00551/full>>.

Lee, J.Y. (1973). Concerning the origin and Formation of Korean Shamanism. *Numen*, 20(2), 135-159.

Lee, K.B. (1984). *A New History of Korea*. Trans. Wagner, E.W. & Schultz, E.J. Seoul: Ilchokak, Publishers.

Lefkarites, M.P. (1992). The socio-cultural implications of modernizing childbirth among Greek women on the island of Rhodes. *Medical Anthropology*, 13, 385-412.

Leifer, M. (1980). Pregnancy. *Signs*, 5(4). 754-765.

Lincoln, J. S. (2003). *The Dream in Primitive Cultures*. London: Courier Dover Publications.

Loo, K.K., Luo, X., Su, H., Presson, A. & Li, Y. (2009). Dreams of Tigers and Flowers: Child Gender Predictions and Preference in an Urban Mainland Chinese Sample During Pregnancy. *Women Health* [online], 49(1), 50-65. [cit. 2014-3-12]. Dostupné z <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2690710/>>.

Löwensteinová, M. & Pucek, V. (2006). *Studie z dějin starší korejské literatury*. Praha: Karolinum.

Löwensteinová, M. & Winkelhöferová, V. (2006). *Encyklopedie mytologie Japonska a Koreje*. Praha: Nakladatelství Libri.

Mackenzie, D.A. (1923). *Myths of China and Japan* [online]. The Gresham Publishing Company Ltd. London. [cit. 2014-1-12]. Dostupné z <<https://archive.org/details/mythsofchinajapa00mack>>.

Malina, J. (2009). Animismus. In Malina, J. (Ed.) (2009). *Antropologický slovník*. [online]. Brno: Akademické nakladatelství CERM. [cit. 2013-11-12]. Dostupné z <<http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html>>.

Malina, J. & Sázelová, S. (2009). Totemismus. In Malina, J. (Ed.) (2009). *Antropologický slovník*. [online]. Brno: Akademické nakladatelství CERM. [cit. 2013-11-12]. Dostupné z <<http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html>>.

Malinowski, B. (1987). *The sexual life of savages in North-Western Melanesia: an ethnographic account of courtship, marriage, and family life among the natives of the Trobriands Islands, British New Guinea*. Boston: Beacon Press.

Mason, D.A. (1999). *Spirit of the Mountains: Korea's San-shin and Traditions of Mountain-Worship*. Seoul: Hollym.

Mason, D.A. (2006). Sacred Aspects and Assets of Taebaek-san. *Transactions of the Royal Asiatic Society-Korea Branch* [online], 81, 111-132. [cit. 2013-10-12]. Dostupné z <<http://www.raskb.com/content/full-texts-volume>>.

Matouš (2009). *Bible* (Český ekumenický překlad) [online] 1:18-21. [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <<http://www.biblenet.cz/app/b/Matt/chapter/1>>.

Maybruck, P. (1986). *An Exploratory Study of the Dreams of Pregnant Women*. Doctoral Dissertation, Saybrook University, San Francisco.

McBride, R.D. (1998). Hiddens Agendas in the Life Writings of Kim Yusin, *Acta Koreana*, 1998, 1, 101-142.

McBride, R.D. (2006). What is the Ancienit Korean Religion?. *Acta Koreana*, 9(2), 1-30.

Min, J. H. (2008). *Min Yŏnghwan: The Selected Writings of a Late Chosŏn Diplomat*. Trans. Finch, M., Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies.



Morewedge, C.K. & Norton, M.I. (2009). When Dreaming is Believing: The (Motivated) Interpretation of Dreams. *Journal of Personality and Social psychology*. 96 (2), 249-264.

Pak, B.H. (2009). *Messiah- My Testimony to rev. Sun Myung Moon* [online]. Trans. Elder, T. Vol. 1. University Press of America. [cit. 2013-9-10]. Dostupné z <<http://www.tparents.org/Library/Unification/Books/Messiah/Messiah-09.htm>>.

Rajadhon, P.A. (1965). Customs Connected with Birth and the Rearing of Children. In Hart, D.V.; Rajadhon, P.A. & Coughlin, R.J. *Southeast Asian Birth Customs*. New Haven: Human Relations Area Files, Inc., pp. 115-205.

Seligson, F.J. (1988a). Traditional Korean Birth Dreams. *Korea Journal*, 28(1), 28-38.

Seligson, F. (1988b). Birth Dreams for Famous Koreans. *Hanguk ögugö tãhakkjo nonmundžip*, 21, 479 – 488.

Seligson, F.J. (1989). *Oriental Birth Dreams*. Seoul: Hollym Corporation.

Seligson, F.J. (1995). Personal Mythology and Korean Dreams. *Inmun-kwahak-jöngu-nončhong* [online], 13, 275-286. [cit. 2014-1-12]. Dostupné z <[http://www.riss.kr/search/detail/DetailView.do?p\\_mat\\_type=1a0202e37d52c72d&control\\_no=b9cd653e0794494bffe0bdc3ef48d419](http://www.riss.kr/search/detail/DetailView.do?p_mat_type=1a0202e37d52c72d&control_no=b9cd653e0794494bffe0bdc3ef48d419)>.

Seligson, F.J. (2002). *Queen Jin 's handbook of pregnancy*. Berkeley: North Atlantic Books.

Shafton, Anthony (1995). *Dream Reader: Contemporary Approaches to the Understanding of Dreams*. New York: State University of New York Press, Albany.

Shijing (1998). *Chinese Text Initiative* [online]. Transl. James Legge. Část 2 (Minor oded of the kingdom), kapitola 4 (Decade of Qi Fu), báseň 189 (Si Gan). [cit. 2013-11-12]. Dostupné z <<http://search.lib.virginia.edu/catalog/uva-lib:476613/>>.

Sich, D. & Kim, Y.K. (1978). A Study on the Childbearing Behavior of Rural Korea Women and Their Families. *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* [online], 53, 27-57. [cit. 2014-2-12]. Dostupné z <<http://www.raskb.com/content/full-texts-volume>>.

Stukane, E. (1985). *The dream Worlds of Pregnancy*. New York: Quill.

*The Book of Filial Duty* (1908). Trans. Ivan Chên, London: Hazell, Watson and Aylesbury.  
[cit. 2013-10-12]. Dostupné z <<http://www.sacred-texts.com/cfu/bfd/bfd00.htm>>.

Van de Castle, R. (1994). *Our dreaming mind*. New York: Ballantine Books.

Van de Castle (2012). Animal Figures in Dreams in Barrett, D. & McNamara, P. (Ed.).  
*Encyclopedia of Sleep and Dreams: The Evolution, Fiction, Nature and Mysteries of Slumber*.  
Sv. 1. (36-39). Greenwood: ABC-CLIO.

Wolman, B. (Ed.) (1979). *Handbook of Dreams: research, theories and applications*. New  
York: Van Nostrand and Reinhold Company.

Yu, Ch.S. (1988). Korean Taoism and Shamanism. In Yu, Ch.S. & Guisso, R. (Eds.).  
*Shamanism: The Spirit World of Korea*. Berkeley: Asian Humanities Press.

Zayas, L.H. (1988). Thematic features in the manifest dreams of expectant fathers. *Clinical  
Social Work Journal*, 16(3), 282-296.

Životopis Mistra Kjunjoa (2011) In Král, O. (ed.). (2011). *Základní texty východního  
náboženství: Čínský, japonský a korejský buddhismus*. Praha: Argo. s.169-176.